MIJAÍL BAKUNIN. CONTRA LA HISTORIA. VOLUMEN I

ALFREDO M. BONANNO

«Ciento cincuenta años de revuelta metafísica y nihilismo han visto obstinadamente el mismo rostro devastado de la protesta humana bajo diferentes máscaras. Todos ellos, alzándose contra la condición y su creador, han afirmado la soledad de la criatura, la vacuidad de toda moral. Pero, al mismo tiempo, todos ellos pretendían construir un reino puramente terrenal en el que reinara la norma que habían elegido. Rivales del creador, fueron lógicamente llevados a rehacer la creación por su cuenta. Aquellos que, por el mundo que habían creado, rechazaban toda regla excepto la del deseo y el poder, corrían al suicidio o a la locura, y cantaban el apocalipsis. En cuanto a los otros, que querían crear su propio gobierno por su propia fuerza, eligieron el desfile vano, la apariencia o la banalidad; o el asesinato y la destrucción. Pero Sade y los románticos, Karamazov y Nietzsche sólo entraron en el mundo de la muerte porque querían la verdadera vida. De modo que, por efecto inverso, es la invocación desgarrada de la norma, el orden y la moral lo que resuena en este universo demente. Sus conclusiones han sido perjudiciales o liberticidas sólo porque se han desprendido del peso de la revuelta, han huido de la tensión que supone y han elegido las comodidades de la tiranía o la servidumbre. La insurrección humana, en sus formas elevadas y trágicas, no puede ser más que una larga protesta contra la muerte, una ardua denuncia de esta condición regida por la pena de muerte generalizada. En todos los casos que hemos encontrado, la protesta se ha dirigido siempre a lo que, en la creación, es disonancia, opacidad, solución de continuidad. Se trata, por tanto, de una reivindicación interminable de la unidad. El rechazo a la muerte, el deseo de duración y transparencia, son incentivos para toda esta locura, sublime o pueril. ¿Es sólo la negativa cobarde y personal a morir? No, porque muchos de estos rebeldes han pagado lo que hace falta para cumplir con sus exigencias. El hombre revuelto no pide la vida, sino las razones de la vida. Rechaza la consecuencia introducida por la muerte. Si nada dura, nada se justifica, lo que muere no tiene sentido. Luchar contra la muerte es reclamar un sentido para la vida, luchar por el dominio y la unidad. En este sentido, es significativa la protesta contra el mal que se encuentra en el corazón mismo de la revuelta metafísica. No es el sufrimiento del niño lo que es repugnante en sí mismo, sino el hecho de que este sufrimiento no esté justificado. Al fin y al cabo, el dolor, el exilio y la reclusión se aceptan a veces cuando la medicina o el sentido común nos convencen de lo contrario. A los ojos del hombre revuelto, lo que falta en el dolor del mundo, como en los momentos de su felicidad, es un principio de explicación. La insurrección contra el mal sigue siendo ante todo una reivindicación de la unidad. Al mundo de los condenados a muerte, a la opacidad mortal de la condición, el hombre revuelto opone incansablemente su necesidad de vida y de transparencia definitiva. Sin saberlo, va en busca de una moral o de un elemento sagrado. La rebelión es una

ascesis, aunque ciega. Si el insurgente blasfema, lo hace con la esperanza del nuevo Dios. Se ve sacudido por la urgencia del primero y más profundo de los movimientos religiosos, pero es un movimiento religioso decepcionado. Lo noble no es la revuelta en sí, sino lo que exige, aunque lo que sigue sea de nuevo innoble. Al menos debo ser capaz de reconocer lo innoble que es. Siempre que deifica el rechazo total de lo que es, el no absoluto, mata. Siempre que acepta ciegamente lo que es, y grita el sí absoluto, mata. El odio contra el creador puede convertirse en odio contra la creación o en un amor exclusivo y provocador de lo que es. Pero en ambos casos, el resultado es un asesinato y pierde el derecho a llamarse revuelta. Se puede ser nihilista de dos maneras, y cada vez por una intemperancia de lo absoluto. En la superficie, hay rebeldes que quieren morir y los que quieren hacer morir. Pero son los mismos, quemados por el deseo de la vida real, privados de ser y luego llevados a preferir la injusticia generalizada a la justicia mutilada. A este nivel de indignación, la razón se convierte en furia. Si es cierto que la revuelta instintiva del corazón humano progresa gradualmente a lo largo de los siglos hacia la máxima autoconciencia, también ha crecido, como hemos visto, en audacia ciega hasta el momento inmoderado en que decidió responder al asesinato universal con el asesinato metafísico. El incluso si, que como hemos reconocido marcó el momento hospitalario de la revuelta metafísica, se cumple en cada rama en la destrucción absoluta. No es la revuelta lo que brilla en el mundo de hoy, ni su nobleza, sino el nihilismo. Y ahora debemos esbozar sus consecuencias, sin perder de vista la verdad de sus orígenes. Aunque Dios existiera, Iván no cedería ante la injusticia cometida contra el hombre. Pero una reflexión más larga sobre esta injusticia, una llamarada más amarga, transformó el «aunque existas» en «no mereces existir», y luego en «no existes». Las víctimas buscaban la fuerza y las razones del crimen final en la inocencia que reconocían. Desesperados por la inmortalidad, seguros de su condena, decidieron matar a Dios. Si es falso decir que la tragedia del hombre contemporáneo comenzó ese día, tampoco es cierto que haya terminado allí. Por el contrario, ese atentado marca el momento culminante de un drama que comenzó en el fin del mundo antiguo y cuyas últimas palabras aún no han sonado. A partir de ese momento, el hombre decide excluirse de la gracia y vivir por sus propios medios. El progreso, desde Sade hasta nuestros días, ha consistido en ampliar progresivamente el lugar cerrado donde, siguiendo su propia regla, el hombre sin Dios reinaba salvajemente. Las fronteras del bando atrincherado frente a la divinidad han ido avanzando progresivamente hasta que todo el universo se ha convertido en una fortaleza contra el Dios depuesto y exiliado. Al final de la revuelta, el hombre se encerró en sí mismo: su gran libertad sólo consistió, desde el castillo trágico de Sade hasta el campo de concentración, en construir la prisión de sus propios crímenes. Pero el estado de sitio se generaliza poco a poco, la reivindicación

de la libertad quiere extenderse a todos. Es necesario entonces construir el único reino que se opone al de la gracia, el reino de la justicia, y reunir la comunidad humana sobre las ruinas de la comunidad divina. Matar a Dios y construir una Iglesia, este es el movimiento constante y contradictorio de la revuelta. La libertad absoluta se convierte finalmente en una prisión de deberes absolutos, ascetismo colectivo, o para terminar; historia. El siglo XIX, el de la revuelta, desemboca así en el siglo XX, el de la justicia y la moral, en el que todos se dan golpes de pecho. Chamfort, moralista de la revuelta, ya había dado la fórmula: «Hay que ser justo antes de ser generoso, como se tienen camisas antes de tener encaje». Se renunció así a la moral del lujo por la dura ética de los constructores. Este convulso esfuerzo hacia el imperio mundial y el dominio universal, debemos examinarlo ahora. Hemos llegado al momento en que la revuelta, rechazando toda servidumbre, pretende anexar toda la creación. En cada uno de estos fracasos, ya hemos visto anunciada la solución política y conquistadora. Ahora, de sus adquisiciones, sólo conservará, junto con el nihilismo moral, la voluntad de poder. Al principio, el hombre en rebeldía sólo quería conquistar su propio ser y mantenerlo frente a Dios. Pero pierde la memoria de sus orígenes y, siguiendo la ley de un imperialismo espiritual, aquí está marchando por el imperio del mundo a través de matanzas multiplicadas sin fin. Ha expulsado a Dios de su cielo, pero como el espíritu de la revuelta metafísica tiende entonces resueltamente la mano al movimiento revolucionario, la reivindicación irracional de la libertad tomará paradójicamente como arma la razón, el único poder de conquista que parece puramente humano. Una vez muerto Dios, quedan los hombres, es decir, la historia que hay que entender y construir. El nihilismo que, en el seno de la revuelta, sumerge entonces la fuerza creadora, sólo añade que se puede construir por cualquier medio. A los crímenes de lo irracional, el hombre, en una tierra que ahora sabe solitaria, unirá los crímenes de la razón en su camino hacia el imperio de los hombres. Al «me rebelo, luego estamos» añade, ponderando los designios prodigiosos y la propia muerte de la revuelta: «Y estamos solos». [...] Pero, ¿seguimos en un mundo revuelto? ¿No se ha convertido esto, por el contrario, en una coartada para los nuevos tiranos? ¿Puede conciliarse el «Somos» contenido en el movimiento de revuelta, sin escándalo y sin subterfugios, con el asesinato? Al asignar a la opresión un límite dentro del cual comienza la dignidad común a todos los hombres, la revuelta definió un primer valor. Puso en primer plano, entre sus referencias, una transparente complicidad de los hombres entre sí, un tejido común, la solidaridad de la cadena, una comunicación entre el ser y el estar que hace a los hombres semejantes y aliados. Así, daba el primer paso del espíritu en un mundo absurdo. Con este avance, hizo más angustioso el problema que ahora debe resolver. Porque en el plano del absurdo, el asesinato sólo provocaba contradicciones lógicas; en el plano de la revuelta, provocaba laceración. Porque se

trata de decidir si es posible matar al hombre cuya semejanza acabamos de reconocer por fin y cuya identidad hemos consagrado.

Anuncios
INFORMA SOBRE ESTE ANUNCIO

Tras haber superado la soledad, ¿hay que volver a encontrarla definitivamente legitimando el acto que nos separa de todo? ¿Forzar a la soledad a alguien que acaba de aprender que no está solo no es el máximo crimen contra el hombre? Lógicamente, debemos responder que el asesinato y la revuelta son contradictorios. Que un amo sea asesinado, y el insurgente, en cierto sentido, ya no tiene derecho a apelar a la comunidad de hombres de la que, sin embargo, sacaba justificación. Si este mundo no tiene un sentido superior, si el hombre sólo tiene al hombre por lealtad, basta que un hombre separe un ser de la unidad de los vivos para excluirse a sí mismo. Caín, cuando mata a Abel, huye al desierto. Y si los asesinos son una multitud, la multitud vive en el desierto y en esa otra clase de soledad llamada promiscuidad. En cuanto ataca, el insurgente corta el mundo en dos. Se levanta en su revuelta en nombre de la identidad del hombre con el hombre y sacrifica la identidad consagrando, con sangre, la diferencia. Su único ser, en el corazón de la miseria y la opresión, residía en esta identidad. El mismo movimiento que tendía a afirmarlo, hace que deje de serlo».

(A. Camus, L'uomo in rivolta, en Opere, tr. it., Milán 1969, vol. II, pp. 435-439).

La historia es una pesadilla de la que intento despertar.(Joyce, Ulysses)

Introducción

En el momento de publicar en volumen todos mis escritos sobre Bakunin surge el problema de mi forma de pensar la historia. Varias veces en los últimos cuarenta años he retomado este problema aquí y allá tratando de aclarar por qué no estoy de acuerdo con la forma de trabajar de los historiadores, quienes, al igual que los filósofos -y tal vez de forma más brutal- son a menudo meros proveedores de materiales para la cueva de las masacres.

Su forma de tratar las llamadas fuentes coincide con la forma que tienen los filósofos de tratar la existencia y sus problemas. Para estas buenas personas, historiadores y filósofos, la semejanza de lo que dicen con lo que piensan es la documentación de

lo que ocurrió o se pensó. Como si el pasado estuviera ahí, ante los ojos del historiador -dejemos de lado al filósofo del que hemos hablado largo y tendido en otro lugar- como una densa red de correspondencias, similitudes, analogías y simpatías. Es evidente que no es el caso.

Al tratarse de un libro dedicado a Bakunin no se puede considerar un libro de historia en sentido estricto, y como no soy historiador no se puede considerar de ninguna manera. Dicho esto, me he quitado un peso de encima y avanzo con más ligereza.

Bakunin es un revolucionario anarquista, su vida y sus escritos no son separables, son una misma cosa y se complementan. Por tanto, la distinción que se ha hecho entre biografía y análisis de sus teorías no tiene sentido. Son precisamente estas distinciones las que muestran la pobreza de tantos esfuerzos por no entender o querer profundizar en la acción de este hombre.

En primer lugar, me gustaría señalar algunas de las características clave de su acción. Ya he mencionado la inseparabilidad de la vida y el pensamiento, la búsqueda de la calidad, la falta de miedo a la plenitud, la concepción generosa del valor como implicación total, la destrucción como hecho revolucionario, la anarquía como puesta en cuestión de cualquier orden, el exceso, la ausencia de prudencia, el volver a empezar siempre, el ir más allá como acceso a la calidad, la devaluación del mundo productivo forzado y administrado, y muchas otras. Estos elementos interactúan entre sí en el increíble y fantástico crisol de la acción revolucionaria de Bakunin y, por lo tanto, proporcionan verdaderas marcas a cada realización individual que, de este modo, se encuentra insertada en un contexto orgánico y significativo que, sin embargo, debe ser descifrado. Y esta lectura no puede hacerla un historiador, sino que debe hacerla un revolucionario, un hombre de a pie, un hombre que no tenga miedo de desandar los itinerarios de Bakunin y no se limite a contemplarlos desde lejos con el distanciamiento autocomplaciente del historiador.

Anuncios
INFORMA SOBRE ESTE ANUNCIO

¿Cuál es, de hecho, el límite de la historia? El tema es tan afilado como la hoja de un cuchillo. Debemos entrar en ella con precaución y sacar las consecuencias necesarias, incluso las más extremas. Aldo Masullo escribe: «El hecho-límite de la historia es la comunidad intersubjetiva, un fundamento siempre en funcionamiento y siempre perdido, ya que funciona precisamente perdiéndose, «pasando», «ausentándose», olvido y deseo del alma, es decir, de la «carne» individual, hecha entre los hombres término «humano» de una búsqueda, que es la existencia misma

del hombre diseñada según innumerables «posibilidades» – el tema de la filosofía como interrogación de la existencia en torno a sí misma, es decir, al paso siempre renovado de la conciencia-sentido natural a la historia y a la conciencia-de-sentido dialógica, del sueño a la vigilia. La relación intersubjetiva que, rompiendo el particularismo cerrado de la vida natural y liberando al individuo a lo universal, funda la historicidad, pero nunca se sale de ella, es el límite de la historia, ese hecho con el que se origina siempre la posibilidad de la historia, la historicidad, desde el principio, y que, al mismo tiempo, «se desvanece» mediando con la situación histórica como resultado del presente «configurado». Por otra parte, el fundamento comunitario, siendo, como hecho-límite, siempre pasado, «pasado intemporal», es siempre aún-por-elegir, futuro intemporal: si, donde está el fundamento, el fundamento es un no-ser-ya, entonces, mientras el fundamento es, el fundamento también puede ser un no-ser-ya. El fundamento es el inconsciente que la conciencia, en tanto que conciencia, ha perdido al originarse, pero también es lo que busca por una necesidad invencible, según la observación de Platón de que 'el deseante desea cosas de las que está privado' y 'uno se priva de algo cuando nos lo quitan'» (Antimetafísica del fundamento, Nápoles 1971, pp. 32-33). La historia intenta remediar los límites de la vida, pero no hay un paso directo entre estas dos dimensiones, que son tan antitéticas como siempre. Esta última nunca se cruza con la primera. A la vida no le importa la historia, su corazón no late para que sus escaneos sean reportados, cuidadosamente secados y seleccionados, en las páginas de cualquier libro de historia. La vida a veces sorprende al mundo y a sus atenciones dirigidas a encadenarla construyendo la ausencia en su plenitud con detalles parcos pero intenciones firmes. Incluso en la vida de un revolucionario como Bakunin, siempre existe este contraste entre lo que se presenta claramente y lo que sólo puede vislumbrarse o intuirse con gran dificultad. Hay rastros dispersos, puntos débiles para la infatigable labor de hacer, es decir, considerarlos desde un punto de vista meramente administrativo, puntos en los que la voluntad intenta por todos los medios poner un parche. Y sin embargo, cuando menos lo espera, llega un estímulo muy fuerte y deja una marca, graba algo, lo que aquí definimos como «marca». Los celos de la voluntad y su control siempre son traicionados, pero siempre vuelve al contraataque para intentar recuperar el control.

Estas huellas, en la vida y en las teorías, en las realizaciones prácticas, en fin, ¿qué distingue a estos signos de los aspectos confusos y contradictorios que los documentos se empeñan a menudo en transmitirnos? En ellos está el carácter de Bakunin, su coherencia, su proyecto revolucionario, su sueño anarquista. Estas otras marcas complementan las anteriores y les dan nueva vida. Muchos -no muchos- han experimentado la cualidad, por lo que han tenido el valor de ir más allá, dando luz a

su existencia, pero el carácter de Bakunin es su persona, y es ésta la que sale de esas huellas y de esos signos, de la intersección de esta red, y es esta intersección la que forma y da consistencia a mis escritos sobre él.

Cada huella conduce a una marca en la acción y el pensamiento de Bakunin, que son inseparables y no pueden separarse ni siquiera en aras de la claridad teórica. Y mucho menos por una especie de imprudencia histórica fabricada. Estando en contra de los cánones de la claridad, esto no me molesta. Cada firma afecta a sus palabras y acciones de manera particular, por lo que al hablar de ellas, es la que -o la red que la acoge- debe tenerse en cuenta. Una vez identificada la firma, hay que hacerla hablar desde las acciones y las teorías, y esto requiere un conjunto de conocimientos que den palabras tanto al signo como a lo que su característica dio a Bakunin como revolucionario y anarquista.

Este territorio fascina por su potencial destructivo intrínseco, aunque no sea fácil darse cuenta de ello directamente, como uno se engaña a sí mismo cuando se enfrenta a las emociones metodológicas de los encajes que la historia sugiere para asegurar que sus maldades son, después de todo, asuntos necesarios. Los hombres decentes se conforman con la historia, en imágenes, y se tranquilizan con su poder lineal, con su desarrollo mediante realizaciones únicas y espantosas de masacres siempre nuevas y siempre iguales. La incomprensión del progreso, igualmente aterradora, es lo que sustenta los asuntos humanos y llena el corazón de estopa. El sueño de la calidad, la espontaneidad de la vida, la fuerza disruptiva del ser que es y que no se puede confundir con la apariencia que sólo se alimenta de sombras y fantasmas, todo esto no pertenece a la historia, sólo se puede encontrar un rastro, irrisorio a veces, aparentemente insignificante. ¿Qué hacer con él? El hombre decente se pregunta. Y en esta pregunta encuentra la fuerza para no suicidarse hoy y no mañana. La conciencia del peligro que constituye esa marca es captada por la voluntad de control, que no retrocede, de hecho cualquier precio es bueno y puede ser pagado para garantizar una aparente tranquilidad. He aquí una amarga reflexión de Felice Battaglia: «Confesamos que el peso de nuestra formación idealista sigue pesando sobre nosotros, ya que al espíritu, que es nuestro espíritu, se le confía una grave tarea de formatividad si no de constitutividad, de practicidad si no de teticidad. Pero no nos asustamos cuando decimos que es precisamente la apelación a la espontaneidad del hombre, la referencia a su iniciativa, lo que revela la más genuina y verdadera objetividad en el fondo de su ser y de su cuestionamiento, en la excavación que hace de sí mismo, si es que todavía se quiere y se puede utilizar este término. Tampoco puede decirse que hayamos eludido el problema, cuando en realidad hemos evitado la fundamentación y respetado la profunda necesidad de la

misma. Además, podemos evitar el discurso general y descender a cosas y valores, a tal o cual cosa, a tal o cual valor. Ciertamente los valores son subjetivos, porque el hombre es su creador; con ellos hacemos y rehacemos el mundo, asumiendo las cosas como otras tantas condiciones y refundándolas en nuestros procesos cognitivos y operativos; pero las cosas también son válidas, las buscamos porque son válidas, si no fueran válidas no las buscaríamos, son por tanto válidas como cosas, en una objetividad que es mucho más que externa, fuera de la relación con nosotros, en una objetividad que es interna, queremos decir, son válidas para nosotros que las buscamos y asumimos. Esto significa que, al final, el perfil subjetivo del valor y el perfil objetivo de las cosas son uno: se valoran las cosas, los valores de las cosas que son, así como nosotros, los valoradores, nos referimos a las cosas que son y valen. Hay pues, no sabemos si preliminar o no más bien concluyente, un sentido de las cosas y de los valores que refunde toda dualidad y funda toda operación consecuente que se refiera a ella.

La objetividad, si queremos usar tal palabra, es propia de la conexión de una cosa y un valor, de la cosa y su significado, estando en el centro de la conexión el hombre, el hacedor de la espiritualidad activa del mundo y de la historia». (La formazione spirituale del soggetto e il mondo storico, Bolonia 1960, pp. 17-18). Típica reflexión de un pensador, nada desdeñable, sobre un vago sentimiento histórico que no se corresponde en absoluto con la realidad. ¿De qué manera se puede aceptar seriamente que la historia es depositaria de una cierta identificación, de valores que se corresponden con la posibilidad de la vida? De ninguna manera. Por otra parte, ¿cómo se puede silenciar la historia, cuando gracias a ella podemos comprender mejor qué es el hombre bestia y qué actos nefastos le han perseguido a lo largo del tiempo desde su remoto abolengo hasta nuestros días? ¿No es posible abandonarse a la vida, dejándose llevar por un flujo que no es asible por la voluntad sino como una simple, y aterradora, voluntad de abandono?

Vivir de forma cualitativamente diferente es también, ciertamente, abandono -sin el cual no hay posibilidad de ir más allá-, pero el abandono excluye la negligencia, el dejar ir como módulo que se encierra en la opinión, en la supervivencia somnolienta que es siempre un compromiso de preservar y conservar, en el mismo dejar ir que es una aceptación criminal de lo ya constituido como signo y referencia de ponderación. El abandono se hace a un lado, la inmediatez se mantiene vigilante aunque deje de lado todos aquellos aspectos críticos que atormentan negativamente la decisión. El abandono es un cruce ya no crítico de la modificación fáctica, es un progresivo desapego incluso de los propios resultados de la crítica negativa. Uno abandona a los que escuchan la voz del ser concreto, verdadero y

propio, y el viento que lo lleva y toma sobre sí el angustioso fundamento de la conjunción con la acción, de estar simplemente en el ojo de la tormenta, sin salvarse, en el peligro que no hace distinción. El abandono se perfecciona y concluye en la implicación de la acción revolucionaria. Bakunin sabía lo que era el abandono de toda reserva, de toda precaución, de toda garantía, de toda posesión, de toda vacilación.

La naturaleza de la historia, las fuerzas que la atraviesan, los lazos que las unen, todo se ve así a través de las acciones y las teorías de Bakunin, que se convierte así no en el centro de un universo incomunicable, sino en el punto de fuerza de las transformaciones revolucionarias, aunque estén circunscritas y limitadas a un período cronológico preciso y a un conjunto de relaciones sociales bien definidas, pero con consecuencias que no se pueden detallar completamente y que siguen moviendo la realidad hacia nuevas transformaciones aún hoy. De vez en cuando, las brechas más o menos amplias permiten establecer correlaciones con contextos que oscilan entre la interferencia inmediata y el azar subordinado remoto. Hay que destacarlo, aunque no sea una vez más la historia la que haga su entrada triunfal.

Lo que espero de este libro no es un conocimiento superior al histórico sino algo completamente diferente. Espero la proposición de una serie de preguntas con características sociales y revolucionarias, algunas de ellas sin respuesta plausible. Es decir, espero pasar de la huella o el suceso al marcaje y de éste volver aportando no sólo una interpretación de los resultados y los límites de los mismos, sino sobre todo un recuerdo de la fuerza cualitativa alcanzada. En cualquier caso, ninguna pregunta tendrá una respuesta tranquilizadora.

Al igual que para las opciones históricas y las tan discutidas «esencias históricas» en el sentido de Dilthey, ni siquiera para las firmas podemos esperar encontrarnos con la «objetividad» de forma sencilla. Giulio Preti escribió: «Estas esencias son siempre algo convencional, relativamente arbitrario, son introducidas por el historiador por su conveniencia expositiva y como criterio heurístico. Por supuesto, esto no es arbitrario en el sentido de que dependa del capricho o de las disposiciones humorísticas del historiador. Hay motivos, intereses históricos y teóricos, experiencia, instinto y gusto que determinan estas construcciones». («Continuidad y «esencias» en la historia de la filosofía», en «Rivista critica di storia della filosofia», XI, 1956, p. 368). Esta tesis puede ser compartida por la imposibilidad de una finalización y una falta de objetivación que caracterizan, en todo caso, al mundo histórico y, por razones no del todo diferentes, también al de las firmas, del que estamos hablando aquí.

La historia se propone un proyecto de finalización, no lo consigue, y por eso se desespera, pero esta proposición la recorre hasta el final sin descanso. Recorrer el camino en el que se encuentran las firmas no propone un objeto o una posesión, la cualidad y la experiencia diferente, en este caso la recordada por Bakunin, no puede ser capturada, sino sólo abordada en un intento que es en sí mismo sin límites. La ausencia de referencias objetivas, en la experimentación del signo único, condensa en términos lógicos la desolación de cualquier intento de ir más allá de la simple experiencia inmediata, es decir, más allá de todo lo que llena el mundo. Pero esta misma desolación es la que caracteriza el territorio en el que la firma absorbe todos sus signos específicos, su propia capacidad de diferenciarse de los acontecimientos y de la vida de Bakunin y de sus teorías, éstas, como todas, encapsuladas y, por tanto, encarceladas en lo cotidiano.

Las teorías desarrolladas por Bakunin están inextricablemente entrelazadas con su vida. Su unidad significante puede ciertamente extrapolarse y cristalizar en un repertorio propio, por lo que la vida puede ser narrada como lo haría cualquier biógrafo. Pero el hecho de que estos dos elementos existan también por separado no significa que haya que examinarlos necesariamente por separado. Por el contrario, al hacerlo se secan mutuamente. El discurso teórico surge de las acciones y éstas se injertan y tienen consecuencias en la vida, desde donde retoman su lugar como recordatorio en el desarrollo posterior de la teoría. El mensaje es, por tanto, pensamiento y acción a la vez, no puede reducirse a una sucesión de formulaciones separadas, a una suma de aclaraciones, al igual que la vida no puede contarse como una serie de acontecimientos sino que, por el contrario, éstos participan de un sentido global que es la revolución anarquista en su conjunto y la superación hacia la calidad, individualmente considerada. Dado que no son dos órdenes de hechos separados -objetos producidos y definidos de forma cohesiva- sino que son un único conjunto de pensamiento y acción, no hay dos niveles interpretativos de validez. El historiador no puede consentir esta mezcla inextricable para él, por lo que tenderá a separar los acontecimientos de la vida colocándolos en su evidente prisión cronológica. En el mejor de los casos, la teoría será para él un asunto como cualquier otro, tal y como tomó forma en la escritura y el discurso, conectado accidentalmente, siempre de forma temporal, con los demás hechos de los que se compone la vida. Esto es claramente insuficiente y no explica cómo no hay transición ni separación entre los hechos de la vida y las teorías. La unión del pensamiento y la acción no implica la consideración de los hechos.

Evaluando la vida como un conjunto de hechos y la teoría como un conjunto de conceptos, aunque estas dos corrientes se consideren coherentes y capaces de

constituir consecuencias lógicas intachables, nunca se obtiene una unidad de acción y de pensamiento y Bakunin aparecería así o bien como una marioneta en las garras de las convulsiones históricas impuestas por el espíritu absoluto, o bien como un teórico ocupado en hacer muchas, demasiadas cosas para desarrollar plenamente su teoría. Lo que un hombre ha transformado como resultado de sus propias acciones quedaría así irremediablemente tergiversado y permanecería incomprendido.

He aquí algunas de las reflexiones de Marx: «La lógica -el dinero del espíritu, el valor especulativo ideal del hombre y de la naturaleza-, la esencia del hombre y de la naturaleza que se ha vuelto completamente indiferente a toda determinación real y que, por lo tanto, se ha vuelto irreal, el pensamiento que está alienado y que, por lo tanto, se abstrae de la naturaleza y del hombre real; el pensamiento abstracto. La exterioridad de este pensamiento abstracto... la naturaleza, como lo es para este pensamiento abstracto. Es exterior al pensamiento abstracto, es para el pensamiento abstracto la pérdida de sí mismo; que a su vez lo aprende exteriormente, como pensamiento abstracto, pero como pensamiento abstracto alienado. Por último, el espíritu, este pensamiento que vuelve a su lugar de origen, que como espíritu antropológico, fenomenológico, psicológico, ético, artístico-religioso sigue valiendo sólo para sí mismo, hasta que finalmente se encuentra como conocimiento absoluto en el espíritu ahora absoluto, es decir, abstracto, y como tal se refiere a sí mismo, y allí alcanza su existencia consciente y adecuada. De hecho, su existencia real es una abstracción. En Hegel hay un doble error. La primera se revela con la mayor claridad en la Fenomenología, ese lugar de origen de la filosofía hegeliana.

Cuando, por ejemplo, concibe la riqueza, el poder del Estado, etc., como entidades ajenas al ser humano, es sólo en su forma ideal.... Son entidades ideales, y por tanto son pura y simplemente una alienación del pensamiento filosófico puro, es decir, abstracto. Por lo tanto, todo movimiento termina en el conocimiento absoluto. Aquello de lo que estos objetos son ajenos y a lo que se oponen con la pretensión de ser objetos reales es precisamente el pensamiento abstracto. El filósofo -y, por tanto, precisamente una forma abstracta del hombre alienado- es la medida del mundo alienado. Toda la historia de la alienación y toda la revocación de esta alienación no es, pues, otra cosa que la historia de la producción del pensamiento lógico abstracto, es decir, absoluto, especulativo. El extrañamiento que constituye, pues, el interés propio de esta alienación y de la supresión de esta alienación, es la oposición, dentro del pensamiento mismo, entre el en-sí y el para-sí, entre la conciencia y la autoconciencia, entre el objeto y el sujeto, es decir, es la oposición

entre el pensamiento abstracto y la realidad sensible o la sensibilidad real. Todas las demás oposiciones y todos los demás movimientos de estas oposiciones no son más que la apariencia, el envoltorio, la forma exotérica de estas oposiciones, que son las únicas que interesan y constituyen el sentido de las otras oposiciones, las oposiciones profanas. Para Hegel, la esencia del extrañamiento, que debe ser suprimido, no es el hecho de que el ser humano se objetive de manera inhumana, en oposición a sí mismo, sino el hecho de que se objetive diferenciándose y oponiéndose al pensamiento abstracto. (K. Marx, Manuscritos económicos y filosóficos de 1844, tr. it., Turín 1968, pp. 164-165). Al margen del juego terminológico que aquí está fuertemente influenciado por las cábalas hegelianas, es del contraste entre el ser y el parecer de lo que está hablando Marx, del hacer del ser fuera de la historia que los hombres se narran a sí mismos, en esa concreción real que sólo puede acogerla y de la que no se tiene conocimiento exacto hasta que se está dentro de ella plenamente. La vida no tiene distinciones posibles, a menos que se divinicen en abstracto o se materialicen en una falsa y a menudo comprometedora idea del pasado, de lo que realmente perteneció al hombre y ahora es sólo polvo y silencio. Por eso la historia no está antes del mundo tal y como el hombre lo crea continuamente, ni después, en el instante en que la acción se concreta, y del que no puede quedar más que la memoria histórica en el recuerdo.

En los hechos individuales, si los consideramos así, siguiendo los hábitos del historiador y del filósofo, no hay transición posible al hombre completo, al revolucionario anarquista. Los fantasmas aparecerían de vez en cuando, cada uno diferente de los demás, perfectamente adaptados a la apariencia que es el módulo obligatorio del hacer. El conspirador, el noble caído, el estudiante hegeliano, el atrincherado, el prisionero confinado en el reducto de las distintas fortalezas, el fugitivo, el exiliado, el aventurero, el padre de hijos que no son suyos, el subversivo empeñado en tejer las próximas insurrecciones, nunca Bakunin.

El revolucionario anarquista es otra cosa. Escapa al cuchillo del historiador y al tamiz del filósofo. Para lograr esta plenitud, es necesario enfrentarse a ella sin renunciar, de vez en cuando, a lo que queda después de conocer la vida de Bakunin y leer sus escritos. Este residuo puede parecer irrelevante, pero para mí es esencial, está constituido por la aventura cualitativa que no sólo transforma la vida evitando reducirla a una mera sucesión de hechos, sino que también transforma la realidad en la que se encuentra la vida. Esta investigación de las transformaciones no existe a la manera de la historia, es decir, no conecta causas y efectos, sino que enmarca al hombre en su existencia unitaria, en su individualidad, donde emerge en relación

contextual a su ser anarquista revolucionario una forma de vivir y pensar dotada de unitariedad desprovista de coordenadas espacio-temporales.

Lo que aquí se persigue no es, por tanto, identificable como una historia o una teoría de la forma de vivir y pensar de Bakunin, no es una estructura que propongamos como síntesis del pensamiento y la acción, sino que todo ello forma parte de un proyecto revolucionario que parte de todo ello y va más allá de las razones lógicas que lo sustentan y de la eficacia, necesariamente limitada, que lo realiza.

Una función de la existencia pertenece a cada uno de nosotros, suele estar inmersa en la obtusidad del hacer, donde se ahoga y se momifica haciendo objetos, a través de la intuición de su incompletud puede transformarse en una función cualitativamente significativa, sin que la sucesión de acontecimientos, necesariamente vistos por un tercer observador preso de una irremediable ajenidad temporal, cambie o se yuxtaponga o borre. Lo que de vez en cuando aparecerá aquí de Bakunin no será un trozo de su historia, sino el conjunto recordado de mi experiencia cualitativamente diferente, madurada a través de la asistencia a su acción anarquista y revolucionaria. Ello conlleva necesariamente una serie de repeticiones y vacilaciones, repliegues e interrupciones, sesgos y aproximaciones que al ojo del historiador le parecerán lagunas imperdonables y al del filósofo ingenuidades irrepetibles. Pero nunca he perseguido ninguna adaptación de los conocimientos disciplinarios, así que no espero una respuesta diferente de ellos.

Muy distinta sería la posición de quienes afirman poder identificar la comprensión de un acontecimiento dentro de sus elementos constitutivos. Gadamer parece plantear una duda al respecto: «En el desarrollo de la teoría de Schleiermacher nos encontramos con Dilthey, que habla de una «orientación hacia el centro» para describir la comprensión de un todo: así es como Dilthey aplica el principio tradicional de la hermenéutica, según el cual un texto debe ser comprensible a través de sí mismo, a todos los problemas históricos. Queda por ver, sin embargo, si la idea de un círculo de entendimiento se basa en una descripción correcta. Ahora bien, por un lado, todo lo que nos dicen Schleiermacher y el Romanticismo sobre los factores subjetivos del entendimiento no parece convincente». (H. G. Gadamer, Il problema della coscienza storica, tr. it., Nápoles 1969, pp. 77-78). Lo cual no es poco. Pero sugiere que el propósito de la historia debe seguir siendo el de proporcionar las explicaciones más completas, lo que está por demostrar.

No siendo indispensable en los meros hechos recogidos por los historiadores ni en el ojo de las teorías que los filósofos podrían dilatar para desplegar, esta condición

precariamente intermedia, con la que me voy a acercar a Bakunin, se basa en el conjunto de todo lo que he podido conocer de este revolucionario anarquista, conjunto que he podido captar porque yo también no me he echado atrás sino que he afrontado los mismos riesgos que él afrontó, aunque en condiciones y tiempos diferentes. Lo que aquí aparecerá, constituyendo la guía para una lectura no siempre fácil, sin embargo, será Bakunin en su acción práctica y teórica, no la mía que permaneciendo invisible será el material explicativo de contrapeso a las muchas cuestiones de las que en el fondo se compone esta obra. Por ello, he cuestionado el material recogido por otros con intenciones diferentes a las mías y he desarrollado la investigación hacia la calidad y no la cantidad, es decir, no he exigido que las cosas me respondan satisfaciendo mis peticiones, he dejado que se entreguen a mí según mi forma de entender el ir más allá de lo cuantitativo.

La comunicación con el material disponible -esencialmente los ocho volúmenes de las Obras Completas en la traducción italiana que he publicado a lo largo de más de treinta años- no ha sido la de un oyente frente a un sujeto que habla, sino la de un diálogo entre dos prácticas recordatorias, a menudo completamente divorciadas de las reglas que en un tramo de tiempo y espacio se imponen a la función del decir, a la fuerza de la palabra. Mi esfuerzo no será, pues, ni histórico ni filosófico, y no será mi discurso, o al menos no lo será del todo, porque el signo que se podrá rastrear en él es el de la acción revolucionaria y anárquica de Bakunin. Así, más allá de ese mismo límite que tiene todo discurso, que toda palabra encuentra y no es capaz de superar, está la superación de Bakunin y la mía, estos dos movimientos no desviarán necesariamente mi decir del objetivo bakuniniano, sino que propondrán siempre -dentro de los límites que se me conceden- este objetivo caracterizándolo con los signos insustituibles de mi experiencia personal revolucionaria y anarquista.

Esto puede dislocar la eficacia de la palabra de Bakunin recomponiéndola en formas impensables, dislocándola en territorios donde el lector previsto no puede esperarlas, pero esta es la dislocación que recibe el material no por razones hermenéuticas sino porque entra en contacto con mi presencia perturbadora, ni histórica ni filosófica. Este intento mío viene a rectificar la idea inexacta de que es posible revivir a Bakunin. Ahora y con la intermedialidad alquímica de la palabra, sólo porque lo has sacado de las garras de los historiadores y filósofos. No hay forma pura de hablar de Bakunin ni de nada, la palabra es impura y se produce por el hacer coercitivo, por lo tanto sigue el destino de éste. En el caso que nos ocupa, sin embargo, por dos razones, la primera perteneciente a Bakunin y la segunda a mí, esta palabra es la del recuerdo, por lo que está afectada por la experiencia en calidad.

Como no es posible presuponer contenidos objetivos, no es posible presuponer puras percepciones y orientaciones subjetivas, estos movimientos son mis proyecciones objetivas como cualquier otro intento de hablar de una experiencia cualitativamente diferente, es decir, como cualquier otro recuerdo. La otra experiencia, vivida por el revolucionario Bakunin, no es la contenida en sus escritos, ahora consignados en la historia, y despedazada por los afilados dientes de los especialistas, ella, desde el interior de este lugar cerrado, no habla, no tiene un pensamiento propio que no sea conmensurable con los parámetros codificados en la historia y la filosofía, los elementos de apoyo del inicio a la cueva de las masacres. Si las cosas fueran de otra manera, no habría necesidad de ir detrás de las señales que mencionamos en el camino del bosque. El orgullo de la objetividad fáctica muestra todos sus límites en la circunscrita grandeza de construir esta misma empresa a la que he dado cumplimiento en la edición de las Obras Completas de Bakunin siguiendo el trabajo – técnicamente encomiable, por cierto – de Lehning. Así, la historia registra sus procesos pero también la ausencia de una capacidad interna para registrar y dirigir su destino. Todo el poder del éxito, de la conquista, de los estados que nacen y mueren manteniendo intacta su capacidad de masacre, todo esto se desvanece como la niebla en el sol en cuanto se considera la insignificante palabra del recuerdo del revolucionario que se enfrenta al silencio de los cementerios procedentes de la esencia y la intensidad cualitativa, lugares inaccesibles a la palabra.

Por razones no del todo diferentes, el resultado no será una serie de reflexiones libres e hipotéticas sobre los complejos acontecimientos terrenales de Bakunin. Incluso si se analizan sus contribuciones como una simbiosis de acción y pensamiento, el resultado sería sólo una evaluación muy general, como también podría hacer cualquier historiador de buena voluntad. Estas experiencias no deben aislarse de su simple existencia como pasión, es decir, de lo que comparten con la realidad fáctica y de lo que aportan de diferente, y todo ello simplemente porque son estas experiencias y nada más.

Pero, invirtiendo el proceso, la reflexión -que se extiende mucho más allá del comentario explicativo inmediato e improbable- debe devolver a la unidad la experiencia de Bakunin y el tiempo presente en el que se revive en la acción hoy, proliferando o mortificándose, mostrándose en la transformación o escondiéndose en la teoría que prepara -pero no puede comprender plenamente- otras acciones. El cruce no es un camino que se hace automáticamente después de la apertura, no hay mapas que describan este movimiento, sino que es una actitud de conciencia diferente. No se trata de una indicación externa, sino de un movimiento realizado

por la propia persona, que puede ser capaz de recordarlo. Ninguna descripción es posible por parte de los llamados especialistas, historiadores en primer lugar. El que cruza es el que cruza, no un acontecimiento que el que no cruza pueda constatar en el momento en que no lo experimenta. El rasgo indispensable de esta característica es la implicación, por lo que no hay ninguna fuerza externa que pueda empujar hacia una determinada manera de comportarse, sino que todo madura dentro de la conciencia inmediata que se vuelve diferente. Poner palabras a esta transformación es siempre un pobre intento -el presente trabajo sólo dentro de unos límites muy estrechos no entra en esta categoría- aunque es evidente que se trata de procesos que no pueden pasar desapercibidos.

La lectura de las teorías de Bakunin puede ser un hecho vacuo y genérico, un conocimiento meramente instrumental, una pieza erudita y pretenciosa del cuadro más amplio de una época pasada a la que el historiador -maestro de la vacuidad junto con el filósofo- quiere hacer su contribución de espejo. Así, sus textos deben ser tomados literalmente, descodificados, despojados, expuestos en su marco lingüístico, mortificados en la singularidad de un único significado. No es posible ninguna otra intervención, ninguna otra determinación que la del objeto. Por el contrario, si insertamos en esta lectura el descubrimiento de una pasión y de un signo que no necesariamente son aparentes en el texto a primera vista, y a esta incisión en profundidad añadimos el recuerdo de una implicación personal nuestra, actuando frente al actuar, trascendiendo que se enfrenta al trascender, la comprensión será necesariamente diferente y el esfuerzo hermenéutico se dirigirá hacia una totalidad de texto y pensamiento, de lectura y recuerdo. Es esta nueva unidad la que queremos destacar, con su singular diversidad que la aleja de la historia y la filosofía y la sitúa en la vida.

Bradley escribió: «Cuesta poco esfuerzo descubrir que la Realidad es, en última instancia, inescrutable. Es fácil percibir que todas las apariencias que no son Realidad son tonterías falaces. Estas verdades son el patrimonio de todo hombre. Es fácil concluir, además, que tal vez lo Real se mantiene al margen y se afirma a sí mismo y no desciende a los fenómenos; es fácil considerar otro lado del mismo error. Lo Real se concibe quizá como inmanente en todas sus apariencias, de modo que está igualmente presente en todas ellas. Así, todo es sin valor por un lado y sublime por otro, de modo que nada puede ser más bajo o más noble. Es contra ambos lados de este error, contra esta trascendencia vacía, contra este bajo panteísmo que nuestras páginas pueden parecer una polémica. La relación positiva de toda apariencia como atributo de la Realidad, y la presencia de la Realidad en sus apariencias en diferentes grados y con diferentes valores: esta doble verdad hemos

visto que es el centro de la filosofía. Y como el Absoluto no es una abstracción sino que tiene un carácter positivo, es porque este Absoluto mismo está positivamente presente en todas las apariencias, que las apariencias mismas pueden poseer verdaderas diferencias de valor. (F. H. Bradley, Apariencia y realidad, Milán 1957, pp. 575-576). No es precisamente ésta la forma de establecer la distancia entre el ser y el parecer, entre la calidad y la cantidad, entre lo que quiere completarse y no lo consigue y lo que, estando completo, es simplemente lo que es. Pero, sin duda, es una indicación positiva para advertir de la apariencia sustancial de lo que se suele considerar realidad real, considerando esta última una forma diferente de indicar el ser.

La aparición está ahora en el fondo, la de Bakunin y la mía como ampliadora de las introducciones a la edición italiana de las Obras Completas. La nueva relevancia está dada por el ser de Bakunin que emerge de sus marcadas pasiones, impresas, en sus teorías y en su vida, revividas por mí, en mi acción y en mi vida no como una diseminación ocasional sino como motivo y elemento de una vida cualitativamente diferente. La apariencia no marca nada si no es el objeto hecho, si este hacer es revocado en la duda desaparece y el ser de las cosas permanece si esta desaparición se ha caracterizado por una búsqueda personal y arriesgada, nunca domesticada, de la calidad.

El ser, de este modo, vuelve de vez en cuando a aparecer en el esfuerzo por marcar la experiencia de esa pasión que la apariencia querría arrebatar como superflua y distractora de la objetividad fáctica. Aquí, este ser, apenas delineado en el espacio unitario antes mencionado, podría desaparecer y frustrar todos los esfuerzos, pues no es un concepto que, una vez confiado al mecanismo productivo, se convierta en objeto y pueda cristalizarse en un buen libro de historia, como un añadido o un apéndice. Vive en la participación con la que la hacemos vivir, con la pasión que logramos despertar, con el signo que tenemos la capacidad de sacar a la luz con nuestro -no con el de Bakunin- compromiso revolucionario y anarquista.

Este esfuerzo, aquí apenas insinuado, pero que esbozaremos más ampliamente, no es una técnica determinada, sino un camino en el bosque, un paseo hacia atrás, hacia algo que está por delante de los textos y la vida de Bakunin, y que no siempre es directamente inteligible al interrogar estos textos y leer sus biografías. Es un signo oculto que no es fácil de descubrir si no te arriesgas personalmente, si no has vivido personalmente una vida revolucionaria y anarquista, desde luego no igual a la de Bakunin, que sería una imitación ridícula, por lo demás imposible, pero sí paralela, con sus propias experiencias y dolor y muerte. Aquí no surgen

conocimientos especiales ni técnicas desconocidas que deban reevaluarse. Aquí, la vida dicta sus propias leyes de plenitud, inaccesibles para imbéciles y ociosos.

Este camino en el bosque no es el bosque sino que está en el bosque. Hay quienes se detienen a describir el bosque y quienes se limitan a darnos interpretaciones de su significado, es decir, de lo que hace como bosque. Los que siguen ese camino presuponen estos conocimientos parciales y no los excluyen a priori, sino que se adentran en ellos de forma diferente. Vive un itinerario en el bosque que, sin dudar de su característica externa, va más allá y capta su total singularidad en todas las experiencias que necesita tener a lo largo de ese camino, sin excluir ninguna. Estas experiencias no tienen cabida en la historia del bosque porque son momentos de un paseo por su interior y ni siquiera pueden ser objeto de ninguna interpretación porque la palabra que las documenta las recuerda, no las interpreta ni las cuenta. Estas experiencias son una serie de puntos de referencia impresos en el bosque, signos o huellas para identificar esa singularidad total que sólo en la travesía emergen de la consideración superficial del bosque como historia y teoría.

En mi proceder por este territorio perennemente desconocido, ¿permanezco también en las condiciones de la inmediatez? Esta cuestión no es posible porque implica una actitud temporal que la diversidad cualitativa excluye, y esto aunque el descubrimiento de los signos en el bosque no sea todavía una experiencia diferente en el sentido más íntimo, sigue siendo en todo caso una condición que no se puede comparar con la permanencia incierta y dudosa que a menudo pasea por los bordes del bosque y se pregunta qué hacer. Me doy cuenta de que los rastros que encuentro me dicen algo, incluso a nivel de simple percepción, pero el criterio selectivo que me ayudó en la lógica del «a poco a poco» no se aplica aquí. Será en el momento de cruzar cuando la cognición inmediata desaparezca por completo. Del Bakunin de mis estudios me queda muy poco, quizás nada. Me encuentro solo frente a mi implicación personal, temporalmente inmutable. Cada vez que el signo me propone una lectura no repetible de la vida y las teorías de Bakunin, cada vez es un individuo diferente el que me compara, y también soy diferente el que me compara con la experiencia de la revolución que hizo Bakunin en su tiempo y en sus lugares de estancia. La valoración de la miseria cotidiana en la que vivo y la crítica negativa que extraigo de ella, con la que afronto mi desasosiego, son siempre distintas de las que podría hacer limitándome a una lectura historiográfica o filosófica, digamos, de los textos de Bakunin, o a alguna reflexión más o menos atinada sobre los acontecimientos de su vida, sobre los que se han ejercitado las plumas romas de tantos hagiógrafos. Fuera de estas limitaciones, mi ir más allá no cae en el vacío, está aquí, a mi lado, juntos rebuscamos entre las firmas y no tratamos de armonizar las

diferencias que surgen de diversos hechos o comportamientos, vamos más allá, recordamos el sentido oculto de la acción -la mía y la de Bakunin- aun corriendo el riesgo de empantanarnos en la simple modificación, una versión que no ve más allá de su propia nariz. Sin embargo, este fracaso, si es posible, no es una conclusión inevitable. Puedo adentrarme de nuevo en la soledad y la desolación de la acción y encontrar puntualmente las mismas marcas dejadas como rastro, puntos de referencia para todo hombre digno de ese nombre.

Como todos los itinerarios individuales, este camino mío en el bosque tiene como objeto experiencias, es decir, situaciones y documentos considerados individualmente, y sigue una base considerable de aleatoriedad, de vez en cuando injertada en mi propia implicación. Así, los acontecimientos de este último se encuentran en el curso del itinerario en el camino que conduce al bosque y se indican con atención calificada, es decir, se marcan. Sobre estas referencias el discurso ya no será un comentario sino un descubrimiento, gradualmente renovado, de detalles revividos en la total singularidad de la participación. Tomados individualmente, estos detalles tienen el mismo significado, o podrían tenerlo, que cuando yacen como reliquias dentro de un relato histórico, pero aquí se reviven a la luz de su posible calidad, es decir, del papel que jugaron y siguen jugando en mi implicación y en cualquier otra posible implicación, sin poder separar lo que fue la experiencia de Bakunin y lo que ha sido mi experiencia o la de otros que han emprendido o emprenderán el mismo camino. Estas experiencias -en contra de lo que pueda parecer- no son escombros ni residuos históricos, al contrario, son esa singularidad total de la que hablábamos antes. Van más allá de la dimensión semiótica estrictamente considerada, pero para sustituirla por un contenido coral que no es un concepto nuevo ni una ampliación de uno antiguo, sino algo absolutamente diferente. Lo que intento mostrar no es un Bakunin diferente insertado en una metodología de investigación diferente, sino simplemente Bakunin en su acción como revolucionario anarquista. Aquí hay una pretensión -está por ver lo fundada que está- de permitir una visión de esta acción. Actuar es una cuestión de ser, no se capta en la apariencia, aquí, como sabemos, sólo existe el hacer. Por lo tanto, debemos insistir en esta distinción. Heinrich Rickert dice: «Al tratar de lo que se llama el «ser» del mundo, más precisamente, queremos responder a la pregunta: ¿qué es el mundo en su totalidad? Ontológicamente, el centro de gravedad se encuentra en la palabra «es», y el concepto relacionado con ella aparece como predicado en la formulación del problema. Esto debemos tenerlo en cuenta, y establecer que la palabra «ser», en este caso, sólo puede tener el significado de un predicado. Cuando hablamos del «ser» del mundo, nos referimos a un predicado que se añade al mundo. En consecuencia, podemos llamar al mundo lo que es o el

«ser». Así es también como entendemos el término «Ontología». Esta es la doctrina de lo que predicamos como ser. ¿Cómo es la formulación posterior de los problemas del mundo? Pensemos, para darnos cuenta de ello, en lo que significa el conocimiento de una parte del mundo, por ejemplo de una manera sencilla. También de éste puede decirse que «es», lo que, en este caso, significa que tiene derecho, si es percibido, a la realidad sensible como modo de ser. Se supone que este predicado es válido en cualquier conocimiento posterior de otros modos. Pero, ¿cómo están las cosas cuando buscamos conocer el «ser» del mundo? Entonces surge inmediatamente una diferencia. El modo de ser, que en el conocimiento de un modo sensiblemente percibido es tan «obvio» que normalmente no hay necesidad de mencionarlo explícitamente, en este caso se convierte en un problema. ¿Qué significa que el mundo «es»? Esto lo queremos saber todavía a través de la ontología. Por lo tanto, no tenemos que presuponerlo de ninguna manera; más bien, la cuestión de qué modo de ser la totalidad del mundo como predicado está en el centro de la investigación de la ontología. Así que, en primer lugar, debemos proceder de forma diferente a los casos en los que se trata del conocimiento de partes del mundo cuyo modo de ser no es problemático. Pero ésta no es la única diferencia relativa al conocimiento que debemos tener en cuenta en la ontología. Tampoco debemos suponer que el ser del mundo, en su modalidad, sea siempre el mismo. Más bien, existe la posibilidad de asumir varios modos de ser diferentes, que en conjunto constituyen la totalidad del mundo, para hacer justicia a su ser global, de manera universal y filosófica. El problema ontológico se plantea a menudo de otra manera. Se intenta entender el «ser» del mundo como «único» en el sentido de que sólo puede haber un ser «verdadero». Hay que tener en cuenta que la palabra «ser» se cuenta entre las expresiones más variopintas que se utilizan en el lenguaje de la vida práctica y, en consecuencia (por desgracia), también en la Filosofía.

También hay que tener en cuenta que a veces utilizamos la palabra «ser» con un significado distinto al de cualquier ser del mundo. En nuestras proposiciones, incluso utilizamos palabras para asignar un «ser» a objetos de los que estamos convencidos que no están «en el mundo». Ese ser que aparece, por ejemplo, en una proposición como «el centauro es un caballo con torso humano» debe quedar completamente excluido de nuestro contexto ontológico. En otras palabras, debemos cuidarnos de cualquier presuposición «monista» en nuestro enfoque del problema ontológico. En cambio, sigue siendo posible un amplio pluralismo ontológico. Para conseguirlo no hay más remedio que fijar primero nuestra consideración en cualquier modo particular de ser en el mundo que se nos imponga, y preguntarnos hasta qué punto nos encontramos con otro modo diferente de ser en el mundo. Con tal concepto debemos entonces repetir el mismo intento y continuar hasta que la búsqueda ya

no encuentre ningún modo de ser desconocido. Sólo con un procedimiento «empírico» de este tipo llegamos a una respuesta sobre qué posibles significados han de estar conectados con la palabra «ser», si éstos en su conjunto han de ser adecuados para caracterizar la totalidad del mundo en su variedad ontológicamente completa. (Grundprobleme der Philosophie. Methodologie – Ontologie – Anthropologie, ns. tr., Tübingen 1934, pp. 54-55). El texto de Rickert no es ciertamente el más reconfortante. Esta no es la manera -la de una supuesta ontología- de decir el ser, sino, por el contrario, la de admitir claramente su inexpresividad y, al mismo tiempo, tratar de sortearla gracias al recuerdo. Siguiendo con nuestro tema, es natural que no pueda revivir a Bakunin ni su acción revolucionaria, pero sí puedo con todas estas limitaciones, y no por dejarlas de lado, distanciarme de la momia que la historia pretende imponerme.

La forma de concebir la historia y la filosofía se ha adaptado cada vez más a las condiciones impuestas por la acción forzada, volviéndose rígida en una simple capacidad mimética. El historiador se adapta a los documentos y el filósofo a los textos; lo que estas personas buscan es una similitud entre un modelo hipotético de influencias recíprocas entre las fuerzas que actúan en el mundo en un momento dado y los acontecimientos, los textos, los hallazgos de todo tipo que han recogido y mantienen cautivos en sus análisis. Estos paralelismos son estériles si no se asocian a una búsqueda de la calidad, y esta búsqueda es imposible si se pretende a priori aislar sólo lo que pertenece al gobierno de la cantidad. Envuelta en un sudario cuantitativo, la palabra es muda e incapaz de interrogar ni a los textos ni a los acontecimientos; sólo tiende a salvarse cosificándose a sí misma. Al escapar de esta lógica y cuestionar la aventura cualitativa, emerge un inagotable almacén de correspondencias, formando una especie de doctrina de significados particulares, todos ellos relacionados con la unidad de la que venimos hablando. Más que una acumulación o un archivo, nos encontramos aquí con un burbujeo incesante de relaciones entre el documento y la comprensión cualitativa, es decir, el descubrimiento de intenciones que el texto, en su árida estrechez, a veces no consigue poner de manifiesto. Aquí radica esa sutil relación que siempre existe entre lo manifiesto y lo no manifiesto, entre el hacer y el actuar, entre la cantidad y la calidad. Lo que el texto consigue transmitir al usuario a través del recuerdo cualitativo implementado por éste está en la palabra, pero sólo en parte, pues el resto está en el lector, al igual que en Bakunin, evidentemente de la misma manera pero con resultados siempre diferentes. Para que estos resultados salgan a la luz, necesitamos a los portadores de la calidad, es decir, a los superadores, a los aventureros de lo impensable, de lo contrario es una remodelación estéril. La reflexión de Georg Simmel es especialmente significativa: «La necesidad de

nomologicidad para el acceso que llamamos historia ha terminado por disolver el concepto específico de historia. También podemos aislar una determinada clase de fenómenos y reunirlos bajo un concepto que sea funcional a la práctica del conocimiento. Pero con todo esto quedan fenómenos que no revelan sus fuerzas y elementos más profundos, y en el momento en que queremos descender a esos elementos últimos y tratar de deducir de ellos su resultado visible o complejo, su diferenciación, hasta ahora justificada, se hace añicos, y se entrelazan en el juego global de las energías cósmicas: esa esfera circunscrita de la «historia» ya no puede proporcionar causas o leyes suficientes para explicar cada uno de sus elementos individuales.

Lo que las consideraciones precedentes mostraban como todavía posible -es decir, que las leyes históricas constituyen aproximaciones al conocimiento de los factores de conexión- encuentra con ello su propio límite interno. La mayor diferenciación y realización de las leyes históricas acaba anulando su carácter de leyes históricas, o al menos la posibilidad de deducir los sucesos históricos sólo a partir de ellas, siempre que sigan siendo leyes. Sin embargo, la contradicción in adiecto en el concepto de derecho histórico es en todo sólo relativa: el significado específico del ser histórico no es, por así decirlo, cuantitativamente suficiente para satisfacer la exigencia planteada por el concepto de derecho. Sin embargo, la contradicción se vuelve absoluta cuando se comparan las funciones de los dos conceptos de forma más precisa en el ámbito de esa diferenciación en la que los sitúa la división del trabajo científico». (I problemi della filosofia della storia, tr. it., Génova 1982, pp. 96-97). Aunque con objetivos diferentes a los que aquí se persiguen, Simmel pone el dedo en la llaga. ¿Existen leyes históricas? Es discutible. Y si no los hay, ¿qué pasa con la historia y sus servidores? Ciertamente, la gran aportación del hacer historiográfico no se disuelve en la nada de la experiencia cualitativa, como puedo recordarlo incluso desde el signo que estamos tratando aquí, donde esta nada se referiría a la falta de sentido que suelo encontrar en las cosas humanas directamente proyectadas hacia la cueva de las masacres. Si así fuera, si esos instrumentos por los que yo también he trabajado tanto fueran desechados de una vez por todas, entonces ya no habría un cruce sino una superación en el sentido hegeliano del término, la lucha por el ser saldría finalmente victoriosa y yo conquistaría el mío plantando mi bandera en él. En cambio, lo que me espera es la pérdida. La experiencia que deseo, y de la que hablo aquí también a propósito de mi trabajo sobre Bakunin, es la derrota misma, la cualidad elusiva que, en el momento en que se hace mía, se desvanece necesariamente en la incertidumbre y la duda de un recuerdo -como pretenderían ser aquí mis palabras- que debe enfrentarse a la incertidumbre del destino. Después de haber dejado de grabar, interrupción que

subraya su profundo carácter trágico, la palabra reanuda su infeliz camino, olvidando cada vez sus propios límites. El bosque me había aceptado, pero su condición era desoladora e incontrolable, un perpetuo todavía no contra el que no tenía medios para evitar perderme definitivamente más allá del punto de no retorno. Con todo eso, no volví. Siempre insistí, aunque volviera a caer en picado a mis condiciones iniciales. Pero mi enriquecimiento, también específico del cara a cara con el problema que Bakunin me somete de vez en cuando, es la experiencia de la calidad. Soy muy consciente de que esta experiencia nunca puede concluirse, de que siempre habrá un punto de extrañeza en ella, justo cuando todo parecía estar al alcance de la mano, la plenitud finalmente alcanzada, y todo vuelve a huir sin piedad. El mecanismo posesivo reaparece, insiste en imponerse, de lo contrario sólo sería la locura la que se impondría, y en el mecanismo debemos encontrar de nuevo el camino.

Por supuesto, el recuerdo es también una palabra, y por tanto un signo, una expresión semiótica, por lo que está sujeto a las reglas y limitaciones que los historiadores y filósofos consideran medios de expresión banales. Pero aquí hay algo diferente dentro de los mismos límites, algo que como un relámpago atraviesa el esfuerzo que se está haciendo, produciendo una nueva perspectiva, un nuevo impulso para actuar, que destella y puede dar lugar a una nueva superación. Si esto no sucede, como dije hace muchos años, uno puede incluso morir de Bakunin.

Y que no ocurra es posible, de hecho es el resultado más común. Muchas personas leen los escritos de Bakunin como un libro de aventuras y se emocionan con los acontecimientos de su vida o se imaginan compartiendo los análisis que sus teorías -casi siempre esquemáticas e interrumpidas en el medio- sugieren. En este caso, la intervención del especialista, ya sea historiador o filósofo, es providencial. Proporciona material revisado, objetos filológicamente intachables y no le importa si las consecuencias son la producción de objetos forzados, buenos para alimentar la cueva de las masacres. Así es como la inteligencia revolucionaria que subyace a esta masa de acontecimientos y textos se extingue tristemente.

Captar esta inteligencia revolucionaria y anarquista, camuflada y por tanto inaccesible para historiadores y filósofos, fue la tarea que emprendimos al abordar la edición italiana de las Obras Completas de Bakunin. Definitivamente, en contraste con la elección hecha por Lehning, editor de la edición de referencia. También por esta razón, las introducciones de este eminente historiador no aparecen en la edición italiana.

Pero, teniendo en cuenta el conjunto de nuestro trabajo, no podemos dejar de reconocer que también tiene una base histórica, y por tanto una historia diferente, consecuente con la acción y no alejada de ella, como una cuestión fríamente objetiva. Lo que se necesita, por tanto, es una lectura diferente de los documentos y los acontecimientos, capaz de poner de relieve los índices que el destino mantiene ocultos, incapaz de responder a las solicitaciones temporales o a los viejos trucos dialécticos con los que se deleitan los filósofos. Si los documentos y textos pertenecen a una época determinada, Bakunin no sólo pertenece a esa época, sino que también nos habla a través de su acción anarquista y revolucionaria. Ahora bien, esos testimonios pueden permanecer en la época que los produjo -y eso es lo que quieren los talladores de monumentos, los historiadores y los filósofos- o pueden alcanzar una legibilidad diferente en un presente en el que esas experiencias son ahora sincrónicas gracias a la trascendencia personal de quienes las toman en consideración. El tiempo del aquí y ahora remite a una lógica y a una conocibilidad diferente que, en aras de la concordancia, podemos llamar histórica. Pero no es el pasado el que ilumina mi acción, soy yo quien en mi acción, a través del recuerdo, relee el pasado a la luz del destino. El pasado se suelda al ahora por mi acción y queda así atrapado en un instante, correspondiendo a la experiencia en calidad. De este modo, la experiencia del pasado se inserta en la acción y aquí sigue la lógica de todos y cada uno, atrapada en destellos como un relámpago en la noche. El sueño de los historiadores de que el pasado puede servir de lección para el presente tiene una base conservadora que el discurso que estamos desarrollando no posee.

El objeto histórico no es diferente de otros objetos producidos por coacción, no tiene un privilegio particular, no destaca en el horizonte interpretativo por una cualidad que no posee como objeto, su neutralidad objetiva la tengo que forzar a través de mi implicación personal, y es mi nueva condición la que me permite leer ese objeto de forma diferente, identificando en él las características impresas por el cruce realizado o no por su autor, es decir, por el hombre al que ese objeto histórico se refiere. Estas huellas son, por su naturaleza, efímeras porque son residuos cualitativos y sólo pueden ser recordadas con reflexiones que, a pesar de la compostura de historiadores y filósofos, pueden parecer rapsódicas, en todo caso no neutrales.

Esta lectura introduce una discontinuidad en Bakunin -permaneciendo en la esfera que nos ocupa- que se ajusta tanto a su forma de pensar como a su forma de actuar. En él, lo que parece viejo al principio es nuevo debido a las repentinas diferencias de profundidad y también puede ocurrir que lo que parezca nuevo sea viejo. Así, a veces hay un ser que se transforma en parecer y un parecer que se convierte en ser, como

cuando se insiste más de lo necesario en el recuerdo, cubriéndolo de interpretaciones inaceptables, o como cuando se intenta organizar temporalmente los acontecimientos para presentarlos de forma lineal cuando deberían verse en una circularidad repetitiva desprovista de toda finalidad acumulativa.

El juego de la exposición temporal no puede quedar rígido en una distancia inamovible, cada vez, no hay que olvidar que es el tiempo el que prevalece y el que sitúa las secuencias en una relación especial con el gesto envolvente del usuario que hace suyo, y revive de forma incomputable, el objeto histórico linealmente temporalizado. Lo que proponemos es una lectura paradójica que implica una cierta libertad de movimiento y un desplazamiento nada despreciable en el que el pasado se incluye en un ahora que está fuera del tiempo histórico para entrar en el tiempo cualitativamente condensado de la acción. En otras palabras, no entramos por completo en el pasado y no estamos solos con nuestras acciones y sus recuerdos, sino que producimos una nueva constelación de acontecimientos y textos que no coincide con la intención original de reflejo que acarician los historiadores y que persiguen como ideal de verdad los filósofos.

Todo gira en torno al ir más allá y al decir, es decir, a la palabra que indica, muestra, pone de relieve el orden cualitativo que se ha producido, con todos los límites de la palabra llamados a una tarea contra natura. Nacido como un objeto, se distorsiona para narrar algo que, como una experiencia diferente, ya no es un objeto o ya no es un objeto en absoluto. Esto produce efectos diferentes a los de la imposición, por lo que es difícil de controlar, y no da garantías ni seguridad. La propia puntualidad cualitativa oscila constantemente, sacudida por la violencia con la que la experiencia diferente se realiza forzando significados que, dormidos en la historia, pueden no querer salir. Aquí nos enfrentamos a opciones reales de la vida, no a opciones aparentes que básicamente dejan indiferentes a quienes están llamados a elegir. Aquí la violencia es real y se paga, o se ha pagado y se recuerda, como si hubiera que pagarla una y otra vez para siempre. No es una cuestión de violencia simbólica o simulada, es una cuestión de vida. «El polimorfismo de la historia no niega la universalidad del hombre ideal, sino que combate los intentos de restringir esa universalidad dentro de formulaciones, descripciones, definiciones que pretenden establecer de una vez por todas lo que el hombre es y puede ser». (P. Piovani, Conoscenza storica e coscienza morale, Nápoles 1966, p. 152). Esto sugiere no sólo lo que la historia no debe ser, sino también lo que la historia acaba siendo independientemente de cualquier buena voluntad por parte del historiador.

La relectura de Bakunin a la luz de módulos cualitativamente diferentes establece una relación diferente con los acontecimientos y los textos, lleva a término lo que por su naturaleza objetiva debía permanecer abierto e incompleto, y esta completitud alcanzada nunca es sin consecuencias para nosotros porque somos los que hemos querido ponerla en marcha. La vía por la que volvemos a Bakunin tiene ahora y de inmediato una eficacia y un sentido diferentes porque es una vía revolucionaria y anarquista y es capaz de romper la dura cáscara del objeto histórico, producido y envasado en lugares convenientemente asépticos, y mostrarlo como lo que es ahora, un instrumento para la acción que nace de la acción y que debe volver a la acción. Su eficacia no es explicativa sino activa. Sigue siendo una palabra, pero es una palabra que abre violentamente la incompletud del objeto histórico y lo consigna a la completud aleatoria de la acción.

Operando así, cada reflexión lleva consigo una marca diferente, una marca inesperada, es decir, muestra su particular pertinencia con el usuario que esa impresión ha grabado con su propia implicación y no con un simple decir que añade la incompletud significada a la antigua incompletud significada. Esto implica una profunda caracterización del impacto que cualquiera puede recibir al leer los escritos de Bakunin o una biografía suya. Esta profunda incisión no es una «lectura» revolucionaria, sino una forma diferente de abordar el problema; no hace necesaria una elección más sofisticada de los conceptos para la interpretación, pero tampoco plantea este problema. No pone delante de él conceptos rectores, pone su propia implicación en la acción como hombre y como revolucionario anarquista que hace suya esa forma diferente de enfocar el problema. Así, siguiendo los pasos de su maestro Gentile, Eugenio Garín: «Decir que el hecho, el documento, la letra muda del libro, reviven en el historiador, es decir, en el acto que los resucita y los hace hablar, no significa otra cosa que los signos, los sonidos humanos, las obras, hablan a los hombres en la medida en que una humanidad común une a la humanidad de todos los tiempos: es decir, en la medida en que el hombre encuentra en la memoria de los hombres la huella de la larga historia que ha hecho de él lo que es hoy». (La filosofia come sapere storico, Bari 1959, p. 129). Y en otro lugar, el mismo autor: «Si el conocimiento histórico es posible gracias a la «humanidad común», o mejor dicho, «a la humanidad de todos los tiempos», y ésta no es ciertamente una naturaleza metafísica del hombre, sino «la larga historia que ha hecho de él lo que es hoy», la historia desde cero no puede ser una mera sucesión de acontecimientos, la historia desde el principio no puede ser una mera sucesión de acontecimientos, sino la urdimbre de una «memoria», sin la cual no puede haber memoria y que, a su vez, no puede tener lugar sin una memoria, en definitiva, una organización de significados, un entretejido de aperturas intencionales a lo universal, una coexistencia de razones

diversas». (L'età nuova, Nápoles 1969, p. 32). La intervención de una memoria puede -si es colectiva, como parece pretender Garin- garantizar un hipotético ideal a preservar para mantener mejor la eficacia de la cadena que retiene los movimientos de los esclavos, además de la dirección obvia del producto terminado hacia la cueva de las masacres, pero no puede dar vida a la inevitable obviedad que ata el acontecimiento a su simple registro que mata la antigua urgencia vital y preserva sólo la momia.

El revolucionario supera su propia condición sin calidad, pero no desaparece completamente en la niebla del punto de no retorno, al menos no ineludiblemente. Es precisamente su propio compromiso el que le atrae y le devuelve a la cantidad, desde donde reanudará el eterno viaje hacia lo imposible. La calidad no carece de cantidad, es la cantidad la que carece de cantidad, simplemente es inconcebible para ella, al igual que la cantidad carece de calidad, por mucho que intente personificarla de muchas maneras. Como es imposible abarcar la calidad de forma definitiva, el resultado es un intento continuo que renueva incesantemente el deseo sin agotarlo, porque en el mundo sólo hay un escaso rastro de lo que la mayoría echa de menos. No hay libertad que no tenga cadenas, ni justicia que no pese en la balanza, ni bien que no sea una imitación ridícula y una farsa indigna.

La reflexión sobre los escritos de Bakunin y su vida no pone en primer plano el dilema entre la conceptualidad política y la conceptualidad revolucionaria y anarquista, no se trata de eso. La elección de ir más allá dirige el impacto con Bakunin con una acción cualitativamente diferente, devolviendo así los conceptos políticos como algo ajeno, ficticio, perteneciente al mundo del hacer y no del actuar, mientras retiene los conceptos revolucionarios y anarquistas. En el recuerdo que sigue, que no debe confundirse con ninguna reflexión histórico-filosófica ociosa, se descubre que no son conceptos, es decir, productos objetivados del hacer, prisioneros del saber acumulado y servil del que están llenos la historia y la filosofía, sino senderos en el bosque, caminos misteriosos que indican ahora y de inmediato su sentido y no lo indexan temporalmente, es decir, fijándolo como una mortaja en la obra de Bakunin.

El punto de vista revolucionario y anarquista con el que contemplo ahora la obra de Bakunin actúa, como decía, como una penetración violenta y aventurera en la selva, que es absolutamente desconocida, a pesar de los muchos trabajos históricos y filosóficos que han plagado esta inmensa maraña de vegetación que ha permanecido virgen casi en su totalidad. Ahora bien, esta incisión, esta marca, indica un camino totalmente nuevo y no se limita a ensanchar o vestir los caminos

anteriores con ropajes modernizados. No hay manera de eliminar esta huella que une mi lectura, y la nuestra, de lo que para mí, y para nosotros, es Bakunin. Utilizando el plural, señalo a aquellos usuarios que, como yo, han emprendido este camino y no han retrocedido por pereza o por miedo a comprometer su brillante coraza defensiva. Esta huella, este camino, pervive en el recuerdo y, a la inversa, mi acción y la de otros, pervive en el texto y la vida de Bakunin. Puede haber futuros ejercicios hermenéuticos que, providencialmente para ellos, olviden tal o cual recuerdo, y sean pobres interpretaciones ciegas que deambulen cerca de la cueva de las masacres. Cada deber», escribió Simmel, «es el resultado de toda nuestra historia; y nuestra historia individual es un ser multifacético entrelazado en una larga serie horizontal y vertical de generaciones», una afirmación agradable, con todo lo que implica. Es en la vida de los hombres, en su constante lucha por sobrevivir unos a otros, en el movimiento aterrador hacia la matanza, donde se inscriben las tablas del deber, regidas por la voluntad. No se puede escapar de este panorama de horrores, salvo aventurarse a la acción. Bakunin lo sabía, los historiadores que trabajaron sobre su cadáver nunca lograron aprenderlo.

Lo que está en juego en última instancia es la lucha contra el poder. Ahora bien, o bien esto surge de los esfuerzos de alguna intención limpia de acercarse a Bakunin, o bien será una vez más cháchara de patio, como la que el Partido Comunista Francés, en los años 70, todavía hacía circular reciclando las fábulas de Bakunin como agente secreto del Zar. (Véase J. Duclos, Bakounine et Marx. Ombre et Lumière. En annexe: La Confession de Bakounine à Nicolas Ier, París 1974).

Creo que la importancia de un esfuerzo que reconduzca la obra de Bakunin al camino en el bosque, es decir, en la indicación que presentan las firmas revolucionarias y anarquistas, prevalece sobre cualquier explicación que pretenda dar cuenta de los acontecimientos en el tiempo o desentrañar intrincados nudos revolucionarios. Soy muy consciente de que esta afirmación podría parecer sólo una insistencia obtusa en una interpretación entre muchas otras. Este no es el caso. Lo que falta en el objeto Bakunin disponible en los supermercados de la historia y la filosofía es la revolución anarquista ahora, en el lugar, no entonces, momificada en lo ya ocurrido. Y este estar en acto, en los actos oficiales -y el propio Lehning se adscribe en ellos- es un verdadero grado cero de presencia. Es decir, existe pero tiene sentido sólo por lo que no dice y lo que el no decir permite decir en la implicación que la presencia de otros en la acción puede decir. La acumulación de material caracterizado por la objetividad de los hechos relativos a Bakunin es inmensa, pero atestigua la simple ausencia de todo carácter diferencial. Simplemente se opone, con su sordera, al grito liberador de una acción

revolucionaria y anarquista que ahora y de inmediato logra leer a Bakunin y dar no indicaciones históricas o filosóficas, sino propuestas activamente adaptadas a la superación. Lo que falta en esta acumulación no puede ser entendido por los individuos momificados en el ejercicio de la defensa de sus privilegios, lo que falta en esta acumulación es una privación que nos hace sufrir por su misma ausencia y para la cual estamos proveyendo aquí. La ausencia de calidad del mundo no implica necesariamente su desconocimiento. Aunque no lleguemos a comprenderlo, que no podemos, ya que es ajeno al conocimiento y a la lógica, podemos experimentarlo, intuirlo, aunque sea por breves instantes, imposibles al tiempo. Más afortunado es el loco que corta por completo el cordón umbilical y ya no acepta las condiciones de la medida, o el filisteo que no se deja sorprender por la inquietud y endurece su corazón ante cualquier latido que le sugiera la posibilidad de intuir algo diferente. Ambas figuras están en el estado puro que se supone aquí, lo que es bastante raro. El imbécil también tiene destellos de duda y el loco tampoco tiene una morada fija más allá del punto de no retorno. La condición total de la calidad abarca todos estos movimientos pero no da ninguna señal de ellos, no es la fraternidad la que une sino la desolación que es silenciosa y anula. En este lado no hay señales posibles, ni autonomía ni distinciones. Estos movimientos, tan sutiles e importantes en el mundo, por los que se puede decir que el mundo existe, en el bosque, frente al signo único, no son ni siquiera un soplo de viento. Dentro de la acumulación en cuestión, en torno a la cual gira el presente intento de esclarecimiento activo, se ha aglomerado un contenido que termina por anular la propia fuerza revolucionaria de la historia y la filosofía de Bakunin. Han surgido así mil justificaciones para hacerlo inofensivo e insignificante, una recuperación justificativa como tantas otras intentadas y realizadas por muchos revolucionarios anarquistas para vestir positivamente su acción destructiva y subversiva. Este exceso de significados ahoga lo interesante que puede encontrar un investigador libre, aunque tímido y temeroso de la vida, lo ahoga en la igualdad de opciones, en la equivalencia de perspectivas. Con nuestro intento libramos el campo de estos pesos inapropiados, presentando sólo el significado simbólico adicional de la recuperación. En el lugar de la garantía de inocuidad, colocamos un signo espectacular revolucionario y anárquico y dejamos que la acción vuelva a circular libremente, sin las trabas de una significación destinada a producir objetos de consumo y recuperación.De esta reinterpretación surge un acontecimiento lleno de significado revolucionario y anárquico, que abre una infinidad de posibilidades dentro de ese camino en el bosque del que hablamos. Aquí los signos impresos en la obra de Bakunin se vuelven prácticamente insaciables, cada vez el tiempo y aquí se recarga con nuevas potencialidades lo que la historia y la filosofía quisieran condensar y cristalizar de manera única, poniéndole una piedra.Si hubiera un solo conjunto de problemas científicos, un solo mundo en

el que operar sobre ellos y un solo conjunto de criterios para resolverlos, la competencia entre paradigmas podría resolverse recurriendo a algún proceso convencional simple, como el recuento del número de problemas resueltos por cada uno. Pero, de hecho, uno nunca se enfrenta a una situación así. Los defensores de los paradigmas que compiten entre sí siempre tienen objetivos y orientaciones al menos ligeramente divergentes. Ninguna de las dos escuelas diferentes reconocerá como válidos todos los supuestos empíricos que la otra necesita para apoyar su tesis. Como en el caso de la disputa entre Proust y Berthollet sobre la composición de los compuestos químicos, están condenados en cierta medida a no entenderse. Aunque esperen convencer al otro de su forma de ver la ciencia y sus problemas, ninguno de los dos puede esperar demostrar su tesis. La competencia entre los distintos paradigmas no es una batalla cuyo resultado pueda decidirse a base de demostraciones. Ya hemos visto varias razones por las que los defensores de los paradigmas que compiten entre sí están condenados a fracasar en sus intentos de comprender plenamente el punto de vista de su oponente. Estas razones se han descrito de forma exhaustiva como la inconmensurabilidad entre las tradiciones prerrevolucionarias y posrevolucionarias de la ciencia normal». (La struttura delle rivoluzioni scientifiche, tr. it., Turín 1969, pp. 177-180). Pensar que los llamados ámbitos científico e histórico pueden razonarse de forma diferente es un error bastante común. Kuhn muestra que la transición entre estos dos campos supuestamente separados es muy sencilla. El carácter incompleto rige las reglas de codificación de los acontecimientos de la misma manera, tanto para la ciencia como para la historia. Lo que estamos tratando aquí es básicamente un problema de derrota. Esto, al menos como debe entenderse para abordar la acción, es el reconocimiento de lo incompleto de la vida. No requiere más que un simple reconocimiento, ni cinismo ni desesperación. Es la victoria la que genera ansiedad, la ansiedad de cómo utilizar lo que se ha conseguido y cómo protegerlo de la depredación.

La fuente cualitativa está en el bosque, por lo que no se puede acceder a ella por los medios normales de conocimiento. Cualquier camino que vaya hacia esta fuente no tiene origen, comienza con el salto cualitativo -no en el sentido de Hegel-, es decir, con el ir más allá. La materia de esta búsqueda no está detrás sino delante, no está en la mochila del investigador sino en el bosque, coincide con la calidad y aquí se quema a sí misma y al esfuerzo de búsqueda, se quema todo marcador que había ayudado a recorrer el camino, y se quema lo que de Bakunin es ya viejo y consolidado en la atmósfera triste y compacta de la historia.

La herencia que nos dejó Bakunin -luchas e ideas- se echa al fuego de la acción, no se atesora para que alguien, en los confines de una habitación, pueda sentirse satisfecho con lo que ocurrió en el pasado lejano y con ello poner su corazón en blanco para hacer simplemente lo que haría cualquier espectador, un guiño de acuerdo entre siestas. De esta reflexión resulta que lo que hizo y dijo Bakunin aún no ha sido concluido ni comprendido. Los libros de historia pueden hablar de un Bakunin en el que el propio Bakunin no se reconocería, es decir, pueden limitarse a hablar de su cadáver, pero ¿cómo podría Bakunin reconocerse en su cadáver? He leído los testimonios de las últimas horas de Bakunin, recogidos en una antología editada por A. Lehning (Ver Bakunin y los otros. Retratos contemporáneos de un revolucionario, tr. it., Milán 2002), y me estremecí. Lo que importa, hablando de Bakunin, es decir lo que había sucedido hasta esos testimonios, su verdadera herencia de luchas y reflexiones revolucionarias y anarquistas es después, para sacar provecho de ella, no siendo algo que ya ha pasado, entonces entregable a los fabricantes de baratijas y souvenirs, hay que adentrarse en ese camino en el bosque que a muchos les puede parecer, trivialmente, algo que viene después.

Este trabajo nace, por tanto, de las ruinas de cualquier trabajo anterior sobre Bakunin, no se trata de una supuesta superación, imposible e irreal, sino de un ir más allá, es decir, de algo que va más allá de la conciencia inmediata que conoce y cataloga, que discute y llega a un acuerdo. No he aprendido un método diferente de leer a Bakunin -o a cualquier otro autor- y lo aplico aquí, soy yo el que es diferente como Bakunin era diferente, y entre él y yo no hay nada de común ni de identificación -lo que sería una afirmación ridícula- sino que existe esa diversidad que trabaja en profundidad y me apoya en la penetración que hago en el bosque.

Mi trabajo es aprovechar las oportunidades, pero no me dejo atrapar por ellas, soy yo quien las aprovecha, tengamos cuidado. Y así me encuentro recorriendo este camino, que es impermeable y no es fácil, tiene huellas y marcas, surcos y grabados, hallazgos arqueológicos y motivaciones filosóficas, ruinas. La mía es una búsqueda de nuevas oportunidades entre viejas ruinas, por lo que no puede presentarse como un método empíricamente verificable en procesos y momentos, en sucesiones y cronologías. Junto con mi participación, estas ocasiones se convierten en parte de mi conciencia diferente. Están aquí, conmigo, en esta prisión griega en la que escribo esta Introducción y las Anotaciones, pero también están en toda mi vida y su recuerdo, empezando por la presencia de la calidad, se expande hasta el destino, el mío y el de estas mismas ocasiones irremediablemente extraídas ahora de las ruinas.

Lo que tropiezo en la senda del bosque, sean firmas o hallazgos de objetos -al fin y al cabo, la diferencia es sutil y sólo en la fase del recuerdo tendrá su peso-, en definitiva, las ocasiones antes mencionadas, son lo que pudieron ser y no fueron, por lo que quedaron en el estado potencial de ruinas, estado al que podrían volver si alguna otra superación tropezara con ellas o en los residuos cualitativos que el recuerdo debería producir si no precisamente en esa transformación profunda que es mi objetivo revolucionario y anarquista. La nueva plenitud cubre la antigua parcialidad y resucita en una nueva incompletud abierta a las indicaciones del destino. La superación es también, y quizás antes que nada, la puesta a cero de todas las cronologías posibles.

Que esta obra tenga algo que ver con Bakunin y que su título, Michail Bakunin. Contra la Historia, tiene alguna legitimidad, puede ser cuestionada en un mundo donde los objetos similares -no los mismos- son históricos o filosóficos. Sólo que esta apariencia, como todas las apariencias, es engañosa. En realidad, aquí hay una obra diferente en la que Bakunin es la ocasión. La obra es la apertura del camino en el bosque. Por eso no soy ni un historiador ni un filósofo, sino un hombre que actúa, un revolucionario anarquista. Por eso escribo estas líneas en una cárcel griega a la no tan tierna edad de setenta y tres años. Y por esta razón aquí estamos dentro de la única obra posible relativa a Bakunin, todo otro enfoque termina y acaba por atracar lejos de su lugar de aterrizaje, alcanzando sólo una meta aparente. Y, de nuevo por la misma razón, esta obra no se plantea ningún objetivo, ni siquiera el de acercarse a Bakunin.

Por lo tanto, declaro que no habrá una nueva «verdad» sobre Bakunin, sino que habrá un ir más allá del objeto Bakunin, tal y como ha sido empaquetado, pero este movimiento será mío y no de Bakunin, incluso si se trata de la serie de ocasiones que consigo encontrar en el camino en el que voy a penetrar, ocasiones o marcas, encuentros y correspondencias en las que siempre es posible captar la presencia de Bakunin, aunque esté deformada por la historia y la filosofía. No se trata de un trabajo de enderezamiento, sino de una referencia encontrada en el transcurso del trabajo, producto de la implicación y la acción revolucionaria y anarquista. Sobre esta duda, he aquí una interesante reflexión de Hans-Georg Gadamer: «Evidentemente, la fórmula que he utilizado a veces, cuando he dicho que hay que volver a la tradición, ha favorecido la aparición de malentendidos. Esta fórmula mía no implica en absoluto un privilegio de lo tradicional, al que hay que someterse ciegamente. La fórmula «retorno a la tradición» sólo significa que la tradición no se resuelve en lo que reconocemos como nuestro origen y de lo que somos conscientes, y que por lo tanto la tradición no puede ser superada adecuadamente en la conciencia histórica.

La transformación de lo que subsiste no es menos una forma de reconectar con la tradición que su defensa. La propia tradición sólo existe en su constante transformación. «Reconectar con ella» es, por tanto, una fórmula impuesta por la experiencia de que nuestros planes y deseos siempre se anticipan a la realidad, por así decirlo, carecen de conexión con la realidad. Lo importante, pues, es mediar entre las anticipaciones de lo deseable y las posibilidades de lo factible, entre el simple deseo y el deseo real, es decir, rebajar las anticipaciones a la materia de la realidad. Esto, por supuesto, no ocurre sin una distinción crítica. Por el contrario, yo diría que la verdadera crítica es sólo la que «decide» en esta relación con la praxis. Una crítica que se limita a reprochar genéricamente a los demás o a los prejuicios socialmente dominantes su carácter constrictivo y, por otro lado, pretende resolver esta ceguera sistemática a través de la comunicación, se encuentra en una situación precaria. Tal crítica debe pasar por alto distinciones fundamentales. En el caso del psicoanálisis, el sufrimiento del paciente y su deseo de curarse constituyen la base de la acción terapéutica del médico, que hace uso de su autoridad y, no sin limitaciones, trata de aclarar las motivaciones reprimidas. En este caso, la subordinación voluntaria de uno a otro es la base de apoyo. En la vida social, por el contrario, la base común es la resistencia del adversario y la resistencia contra el adversario. Por otra parte, cuando Habermas habla de una «hermenéutica de lo profundo», debo declarar mi acuerdo en la medida en que la reducción de la hermenéutica a la «tradición cultural» y el ideal de transparencia de sentido que debe aplicarse en este ámbito, me parecen idealmente atenuados. Lo que caracteriza mi posición es la tesis de que la comprensión del significado no puede limitarse a la mens auctoris y que ésta tampoco debe limitarse. Por supuesto, esto no significa que la comprensión culmine en el esclarecimiento de los motivos inconscientes, sino que la comprensión debe trazar en todas partes líneas de sentido que superen los limitados horizontes del individuo, para que la tradición histórica se vuelva elocuente.

Soy el hombre de estas fragmentaciones, de estas fragmentaciones metahistóricas que ni siquiera tienen un receptáculo filosófico en el que reunirse. Y también soy el hombre que borra uno a uno los significados ideológicos y políticos con los que suelen estar cargadas estas momificaciones del cementerio. Voy más allá, por lo que no veo ni capto las teleologías definitivas y ordenadas que justifican los vínculos con la gloria de los fines. Soy el hombre que niega las reinterpretaciones y evita tropezar con las reflexiones posteriores que tratan de hacer que las cosas vayan en la dirección correcta. Soy el hombre que no tiene orígenes precisos ni los busca en el camino que ha tomado. Mi falta de modestia quizás me hace magnificar el hecho de que a mi edad esté en una sucia celda de la cárcel, en lugar de dirigir una gran

industria, como era, o como parecía ser, mi destino, pero esta es la única posesión que tengo.

Y así, mi interés se desplaza hacia lo que ha sucedido, inestable, provisional, accidental, permaneciendo siempre en el campo de las ocasiones propuestas por la obra de Bakunin, no la certeza de algo cuidadosamente verificado que permanece quieto, guardado en algún lugar. Lo que es anterior a mi momento activo, a mi entrada en el bosque, es un objeto que dejo permanecer, perfectamente adecuado para reconfortar los espíritus débiles. Las aventuras del camino están en el camino no antes de que yo entre en él, antes sólo son amenazas e indicios de peligro esgrimidos para que me calle, trucos y disfraces que la historia y la filosofía presentan como lo que es, como el ser, cuando es mera apariencia objetiva. El ser está en la lucha que libro, aquí y ahora, en el desenmascaramiento del enemigo, en la denuncia de su incapacidad para detenerme si no es matándome. Esta concepción del ser no es ciertamente común, pero creo que está muy cerca del pensamiento más íntimo de Bakunin, aunque muchas veces, en el desarrollo de sus teorías, tal y como podemos leerlas hoy en los libros que las contienen, no es posible una reconstrucción de este pensamiento. ¿Por qué sorprenderse? ¿Cuándo ha sido posible tal reconstrucción? Esta afirmación es válida para todos, para Bakunin y para todos los revolucionarios anarquistas, el inextricable embrollo de la teoría y la acción no hace más que dificultar tal cosa.

Ciertamente, el camino es largo y las marcas copiosas -exactamente tanto como la obra de Bakunin- pero mi inicio en el camino no se corresponde con el inicio de esas huellas, es mío y no es más que un salto cualitativo no una identidad, establecida de una vez por todas, desde la que empezar a preservarla de cualquier posible contaminación. Cada huella es un origen en sí misma, puede dar lugar a una implicación que haga accesibles territorios de la experiencia revolucionaria y anarquista que permanecían inaccesibles al análisis histórico y filosófico. Por eso, aunque es un movimiento cualitativo que completa el material cuantitativo disponible, no puede agotarse hasta el final, por muy meticuloso que sea el recuerdo y por lo inconcluso de cualquier prisión cronológica.

El tema evoca la experiencia de Bakunin, el camino hacia la calidad lo trastorna en su supuesta disposición definitiva de la historia y la filosofía. Hay, pues, un movimiento destinado a devolver la vida y otro contrario destinado a expulsar el lastre superfluo. Los dos movimientos forman un único movimiento que corresponde a esa contribución cognitiva que es necesaria pero no suficiente para ir más allá. Aquí es donde se sitúa la fecundidad del marcaje, el punto fuerte desde

el que partir de nuevo para la nueva experiencia cualitativa diferente, y por tanto el consiguiente recuerdo. Cualquiera que sea el modo de ver el fenómeno historicista, objetivo o subjetivo, como se suele presentar a los partidarios de todo tipo, el resultado es siempre el mismo. Creyentes y no creyentes inclinan la cabeza ante la fe en la historia. Son útiles las consideraciones tendenciosas de Michele Federico Sciacca: «El ser intuido es la esencia del ser; como tal, por naturaleza, es objetivo, es objetividad; por tanto, es el objeto esencial de la inteligencia, más aún, del sujeto humano en todas las formas de su actividad. Entendida así, es la inteligibilidad, incluso de las cosas, no en cuanto son esto o aquello, sino en cuanto son; por tanto, es al mismo tiempo -y, en este sentido, puede decirse- la «forma» original de la inteligencia, es la forma universal de lo real, no de esto o aquello real, sino de lo real en cuanto real; por tanto, es la «forma de la forma real del ser». Como tal, la idea es el primer acto del que depende lo real y sin el cual no sería. Por otra parte, el sujeto es inteligente por la presencia del ser, pero no en el sentido de que el ser objetivo sea la causa y la inteligencia el efecto, sino en el otro sentido de que, sin esa presencia, que lo constituye ontológicamente, la inteligencia cesaría: seguiría habiendo un sujeto, quizá con rasgos humanos, pero no sería inteligente. Sin embargo, es esencial que la idea esté presente para una mente; por lo tanto, esta presencia es un carácter constitutivo de la esencia del ser, de modo que la objetividad de la idea es un constitutivo esencial de la subjetividad del existir y esto es esencial para ella. Así, por una parte, la inteligencia no es sin ser intuida y cesaría si la intuición cesara; por otra parte, la idea no sería si no estuviera presente a la inteligencia, que, por otra parte, no es la causa de la idea. Pero «estar presente» para la inteligencia significa la intuición de la idea, que es el acto del sujeto intuyente; por tanto, si la presencia de la idea para la inteligencia es esencial, es decir, el acto que la intuye es esencial para ella, se deduce que hay una dialéctica interna al acto primario ontológico. Esto: el ser es un acto por esencia, pero, como idea, es un acto que no puede dejar de estar presente a la inteligencia que lo intuye, un acto de intuición, que le es esencial aunque sea distinto del ser intuido, que es un objeto en sí mismo y no en el acto que se intuye; por otra parte, sin la idea, la inteligencia y todos sus actos dejarían de existir. Por tanto, el acto primero ontológico originario del ser es un acto unitario constituido por la esencia del ser y por el sujeto intuyente, en el que el ser como acto primero de todo real y de todo existente -por tanto también del sujeto- y como acto por esencia, es un acto de aquel acto que lo intuye, que es a la vez su constituyente y su constituyente, como aquel que es un acto para la esencia del ser, pero del que, al mismo tiempo, es un acto necesario, en cuanto que, a su vez, es constitutivo de éste. El primer acto de la inteligencia se inscribe en el ser como idea en toda su extensión infinita, pero es precisamente este primer acto el que constituye al sujeto inteligente como tal; por consiguiente, el sujeto,

constitutiva e intrínsecamente, se constituye en el ser intuido en su infinitud: el primer acto, raíz y fundamento de todo otro, es la intuición no de tal o cual real, sino de la infinidad de la idea.

El excedente del espíritu sobre la naturaleza no es un requisito, sino una condición ontológica, originaria, esencial, hasta el punto de que el espíritu dejaría de ser tal sin la intuición fundamental de la idea. Por otra parte, la idea permanece distinta del primer acto de intuición, que es un sujeto finito; no en la idea porque dejaría de ser sujeto, existiendo: ni resolución ni exclusión, sino implicación y copresencia dinámica de los dos términos. Por tanto, el primer acto intuitivo implica la presencia de la idea sin que ésta se resuelva en ella, y la idea, como objeto de una mente, implica la presencia del acto que la intuye, sin que éste se resuelva en ella. Pero esta dialéctica implica otra: la idea implicada como presencia esencial en el primer acto de la intuición no se resuelve en el acto que la intuye y, por lo tanto, la excede, la trasciende, como excede todos los demás actos posteriores, incluido el de la autoconciencia; en consecuencia, la intuición originaria del ser es el primer acto del espíritu que tiene en sí mismo una presencia que lo trasciende y trasciende todo acto; por lo tanto, actual en todo acto del espíritu, tiene una actualidad inagotable, ya que no hay ningún acto del sujeto que pueda actualizar la infinidad de la idea. Esto tampoco implica que el sujeto finito se resuelva y se absorba en la idea infinita que es su objeto interior: por un lado, como existente, es una especificación de la idea y, por otro, el exceso de la idea misma sobre cada acto del sujeto estimula el dinamismo de su actividad inagotable, es decir, el desarrollo de la «personalización» del sujeto, que es un proceso de existencialización del ser y de esencialización del existente, es decir, de sí mismo». (Actuar y ser, Milán 1963, pp. 48-49). Con toda su fraseología especializada, el creyente persigue aquí al incrédulo, la fe adquiere la acción en el hacer y la consagra celosamente en la historia donde puede disfrutar de las refrescantes estancias de cualquier prisión que elija, la del conocimiento en primer lugar. No se puede escapar de estas consideraciones. La ontología es el territorio del Dios oculto que recorre a tientas el buscador, previamente cegado por la visión en la zarza ardiente. Las leyes quedan así escritas de una vez por todas, cada filósofo las redescubre endulzándolas astutamente para ocultar el doloroso camino hacia la cueva de las masacres. Pero estas llamadas leyes naturales -la lógica denuncia continuamente su deficiencia pero también ordena inmediatamente su recuperación y restauración para hacerlas perfectamente funcionales desde la producción- estas leyes, decía, no se sostienen hasta el final, y por eso muchos piensan en una fuerza desconocida que las sostiene cuando flaquean. El pobre Descartes, como matemático, no pensaba de otra manera, sino todo lo contrario. Para mí, que no creo ni en las leyes en cuestión ni en la fuerza externa que las

garantiza, no queda más que yo mismo, mi aventura personal en el hacer y el actuar. El resto lo observo como si fuera una película mal desarrollada y mal hecha. La injusticia de esta sentencia no me impide soñar y considerarme, como he hecho tantas veces, portador de justicia, de justa justicia. No sé exactamente en qué consiste esta justicia justa, pero es lo que creo que es posible. Al fin y al cabo, los sueños no se pueden fotografiar para observar sus detalles, perderían la mejor parte, el fundamento incongruente que lleva a creer que son reales, una parte de la vida con mil detalles y determinaciones.

Continuar por el camino que ahora se ha identificado significa deshacerse gradualmente de todos los signos que se han trazado, dando lugar a un complejo movimiento de reelaboración y contextualización cualitativamente diferente. Bakunin está ahora en la realidad, aquí y ahora, no en ninguna trama histórica o filosófica. El recuerdo también podrá hablar de otras cosas, dirigiendo su discurso al destino, pero es de una constitución diferente de la sabiduría que seguirá hablando, y la sabiduría, en primer lugar, forma parte de la rebelión contra toda forma de poder, contra los ámbitos fortificados del objeto producido coactivamente.

Los esfuerzos cronológicos con los que se intenta encuadrar un acontecimiento para poder correlacionarlo con las correspondencias contextuales resultan ser la suma de los intentos de los historiadores por dotar a la realidad que toman en consideración de su propio sentido y forma de ver la vida. Así, Bakunin ha salido, una y otra vez, objetivado de muchas maneras, todas ellas con la seguridad de la plenitud y la objetividad. Nada más artificial y, en definitiva, banal. ¿Y qué pasa con los documentos y textos? ¿No deberían tener un cierto grado de fiabilidad? Todo esto no existe como verdad y producto de la reflexión, es materia cuestionable detrás de la cual se encuentran los miedos y personalidades del historiador y del filósofo. Detrás de cada fijación del ordenamiento se esconde una importante heterogeneidad. El resultado es un empobrecimiento del significado, una reducción de la duda, un envilecimiento de la capacidad de hacer preguntas sin obtener respuestas. Este orden de problemas, a su manera y dentro de las limitaciones técnicas de su pensamiento, fue planteado por Giovanni Gentile: «No sólo la naturaleza cuando no se mira desde fuera y en abstracto, sino la propia historia desemboca en la actualidad del pensamiento pensante. La historia también es autoconcepto. No es la conciencia que el hombre tiene de la actuación de otros espíritus que no sean los que él promulga en su conciencia histórica, o de las acciones de los hombres que ya no existen, o del pasado, que es mera idealidad, de modo que el pensamiento distingue el presente que existe, y que es el único real, y cuenta, y es eterno, de lo que no existe y no cuenta y, por tanto, no es presente, y

está expulsado del mundo de lo eterno (donde está todo lo que cuenta desde el punto de vista del espíritu). La historia es, como todo pensamiento, autoconciencia. Y por eso se ha dicho que toda historia es historia contemporánea, ya que refleja a través de la representación de los acontecimientos y pasiones del pasado los problemas, intereses y mentalidad del historiador y de su tiempo. Los llamados restos y documentos del pasado son elementos de la cultura, es decir, de la vida intelectual actual; y reviven por el interés que hace que se busquen, se critiquen, se interpreten; y hablan y se afirman a través del trabajo historiográfico, que es un pensamiento actual, que sólo puede explicarse adquiriendo una autoconciencia cada vez más aguda y cauta. Los muertos estarían bien muertos y se borrarían del cuadro de la realidad, que es la realidad divina, si no existieran los vivos, que hablan de ellos recordándolos en sus corazones y resucitándolos en el aire vivo de su propio espíritu». (Introducción a la Filosofía, Florencia 1952, p. 32). No estamos hablando aquí del acto gentilicio, la cosa debería estar clara para todos a estas alturas, sino de un acto revolucionario que no puede incluir en sí mismo el hacer si no es como un elemento separado del que se ha desprendido gracias a la orientación que me permite vivir en el mundo que sigo haciendo cada día. Pero no se trata de eso. Lo que hay que destacar es el malhumor de los documentos, la indiferencia rebelde de los acontecimientos si no se enmarcan -objetos producidos y debidamente objetivados- por el hacer forzado administrado. Cuando rompo esta dimensión de los documentos, me asombran y me llevan a reconsiderarlos, si no todos al menos en parte, de otra manera. Y este es el problema del marcado, tal y como se ha planteado aquí.

Rara vez alguien me dice que ha entendido uno de mis libros, lo elogia, cita algunos puntos destacados. Esto me pone melancólico, aunque sé que lo que se ha entendido, o imaginado, es muy diferente de lo que quería decir. Esto me acredita o bien una considerable obtusidad soberbia o bien una nobleza de alma, nunca he entendido cuál de estas características sugiere un comportamiento frígido como el descrito. Por otro lado, la explicación serena en no pocos de mis muchos escritos esconde un espíritu exagerado, a veces incluso furioso, que no me permite llegar a conclusiones con el sentido común que muchos consideran prueba de lo que se dice. Otras veces, estoy totalmente fuera de mí, de modo que ni siquiera el tono de lo que digo puede ser salvado por los buenos lectores de asuntos productivos. Muchas almas piadosas se han dejado encantar por este tono, pero de lo que digo su lamentable estado de ánimo hizo un oscuro velo. Se necesitaría un estado de ánimo infantil, un sentido del juego y del regalo, la maravilla del descubrimiento, el aroma perdido de la primavera, para entender una milésima parte de lo que estoy diciendo. Escuchando detrás de la puerta, marcando mis diversos pensamientos en la pizarra

de lo bueno y lo malo, para ver si al final suman, todo esto me hace reír. Vivo como si fuera el último día de mi vida.

También hay un velo de impenetrabilidad en el camino que estamos discutiendo y en las marcas que podemos detectar, pero no tengo intención de levantarlo. No es lo que hay debajo lo que me interesa, sino lo que nuestra participación puede leer a través de ese velo gracias a la calidad, sin duda el único instrumento que no es susceptible de empañarse. Ese velo era el signo del pasado que se deposita sobre todas las cosas y que se espesa con la medida histórica de protección. Para mí, no hay ningún velo en la aparición del signo, y si lo hay, no es algo que pueda resistir el avance disruptivo de la calidad.

Intervengo en cada ocasión que se me presenta, y el límite fijado por la historia o la interpretación deseada por la filosofía se aleja, se desplaza más con cada intento de cruzarlo, hasta que en el recuerdo desaparece por completo en el aquí y ahora. La historia y la filosofía quedan en un segundo plano, como elementos de conocimiento desprovistos de calidad, dedicados únicamente al embalaje de los objetos. Al observar lo que ha sucedido, uno no puede dejar de recordar la diferencia entre la vida y la muerte, entre la pulsación vital de un organismo que ama y teme y sueña y espera y, por otro lado, el triste recuerdo de todo esto, un amar, un temer, un soñar, un esperar, como momentos de una irremediable decadencia.

El sentido revolucionario y anarquista de la obra de Bakunin no puede sino permanecer bajo el velo con el que la historia y la filosofía lo han colocado, pero las ocasiones de las que hablamos no tienen en cuenta ese velo y producen una eficacia revolucionaria y anarquista, aquí y ahora, que ni siquiera ve ese velo y quizá ni siquiera lo que hay debajo salvo como material cognitivo a superar. La unidad de todo lo dicho sobre Bakunin -así velado- con su obra y su vida es una apariencia, un objeto cualquiera producido por los centros culturales que abastecen la caverna de las masacres. En la superación, a partir de las oportunidades que ofrecen las firmas, todo esto existe condensado en un solo momento, un detalle tal vez insignificante, un remanente, un rastro. Y es a partir de esta reliquia que empezamos, en la dispersión, a ir hacia la aventura cualitativa.

El trabajo y la ocasión están muy alejados el uno del otro. La primera debe contener a la segunda y justificarla, pero la segunda es una marca, es decir, ha sido grabada en un camino que la obra en su conjunto no conoce ni puede llegar a conocer. «Por otra parte -escribió Goethe-, detesto todo lo que sólo me instruye, sin ampliar y aumentar inmediatamente mi actividad», una frase para meditar aunque el patriarca

no supiera lo que decía, como le ocurría a menudo. La calidad real de la obra sigue siendo desconocida, mientras que se recuerda lo que ocurre con las firmas. Por supuesto, esto último es algo pobre, un rastro, un ligero movimiento de dispersión, pero nadie ha afirmado nunca lo contrario. Es la superación que revive la obra de Bakunin en su conjunto, como eficacia revolucionaria y anarquista, y por tanto también la firma, con todos sus elementos fragmentarios, cada uno de los cuales abre un discurso que nunca puede considerarse arbitrariamente cerrado precisamente porque es en sí mismo completo. Así, Nietzsche: «El hombre es un cable tendido entre la bestia y el superhombre, un cable sobre un abismo. Un paso peligroso, un viaje peligroso, una mirada peligrosa hacia atrás y un temblor peligroso y una parada. La grandeza del hombre es ser un puente y no una meta: en el hombre se puede amar que es una transición y un ocaso. Amo a los que no saben vivir si no es fijando, porque son una transición. Amo a los hombres de gran desprecio, porque también son los hombres de gran veneración y flechas que anhelan la otra orilla. Amo a los que no esperan a encontrar una razón detrás de las estrellas para ponerse y ofrecerse en sacrificio: más bien se sacrifican a la tierra, para que un día la tierra sea del superhombre. Amo al que vive por el conocimiento y quiere saber, para que un día el superhombre pueda vivir. Y por eso quiere su propia desaparición. (Así habló Zaratustra, I, 4). El concepto de pérdida no podría estar mejor ilustrado.

Lo que vive, ahora y aquí, en Bakunin es, por tanto, este camino en el bosque, donde los caminos y las oportunidades no son sólo mis asuntos personales, aquí planteados como hipótesis de trabajo, sino los de todos aquellos que sin miedo se acerquen al bosque y penetren en el camino que lo atraviesa, poniendo de relieve las señales que yo pueda haber pasado por alto. Este es el tiempo de calidad, el momento que capta la vida en su eterno diálogo con el destino y la inserta en el recuerdo. No se trata de una nueva reflexión sobre la obra de Bakunin para establecer lo que queda de ella, sino de una captación de la vida, aquí y ahora, a partir de la huella que dejó Bakunin y que ha escapado al trabajo de recuperación y preservación de historiadores y filósofos.

Las condiciones, incluso las temporales, en las que se realiza este intento cambian, pero el proyecto sigue siendo el mismo. Por supuesto, a medida que las condiciones del mundo en su conjunto cambian, las marcas pueden desvanecerse y dejar de ser comprensibles; éste es el destino de todas las cosas, en particular la irreductible heterogeneidad de las huellas en el camino del bosque. Pero el aquí y ahora sigue siendo el mismo. A través de esos signos uno puede tal vez, después de que hayan desaparecido o se hayan desvanecido por completo, no captar del todo lo que fue

Bakunin, pero el proyecto cualitativo sigue siendo válido y el recuerdo seguirá hablando de mi y otras aventuras en la calidad mientras que, tal vez, Bakunin permanecerá en el fondo como una figura mítica remota. En cambio, el lógico es un mero funcionario de la mente, y a mí me fascinan desde hace años los lógicos. Ahora les sonrío tranquilamente y trato de sabotear mis viejos silogismos cuando tengo la oportunidad. Pero es mejor que no me quede mucho tiempo investigando sus ramificaciones, ya que uno tras otro se alzan contra mí pensamientos escalofriantes, recuerdos melancólicos y planes subvertidos que se han ido al traste. En el mar de estas intuiciones siempre encuentro la respuesta a la superación, no hay posibilidad alterativa de dar vida a una justificación, a un rescate, el odio que alimento es un odio destructivo, por eso tartamudeo y me pongo melancólico, porque de pronto me siento bárbaramente ajeno a lo que lógicamente sigue abriéndose paso en mi cabeza y a mi alrededor. La única manera es dejar que el camino ya recorrido se desmorone por sí mismo, mostrando lo que hay debajo, la red de coordinación que conduce a la caverna de las masacres. De nuevo Nietzsche: «Después del canto del caminante y de la sombra, la caverna se llenó de repente de clamor y de risas; y como los invitados reunidos hablaban todos a la vez, e incluso el burro, así animado, no permanecía en silencio, a Zaratustra le entró un poco de asco e ironía hacia sus invitados...». (Ib., IV, 1).

Las salvaguardias especiales podrían proteger una especie de tradición de las firmas, incrustándolas en el culto al recuerdo. Al final sería una historia en fragmentos, pero sigue siendo una historia. Lo que quiero conseguir es lo contrario, un agotamiento de las firmas en la medida de lo posible, siempre que tenga sentido llevarlas con nosotros al más allá. Cualquier precaución sería un residuo negativo, lo que todavía insiste en la mentalidad parca del hacer forzado. Ciertamente, es necesaria una luz crítica con respecto a las firmas, como con todo lo que concierne al conocimiento y a los instrumentos objetivos de los que partir para la aventura de ir más allá, pero todo esto no puede constituir una historia o una filosofía, y mucho menos dar contenido a una tradición.

Los que acceden a la calidad, además de la valentía mencionada en extenso, deben tener una riqueza de conocimientos, indispensable en la fase de aproximación, y de peso después. La experiencia diferente, en el recuerdo, se apodera de ese bagaje y lo transforma en uno con la marca de donde, en el caso que nos ocupa, había partido la travesía. Aquí no hay un momento preliminar separado y un momento temporalmente sucesivo en el que se deja de lado el equipaje. Se trata de una reflexión cuantitativa que tiene poco valor en la experiencia diferente que se vive directamente. En recuerdo, estos escaneos de tiempo ya no estarán disponibles.

La protección de la historia y la filosofía tiende a entregar un objeto inaccesible, momificado para siempre y, por lo tanto, utilizable sólo bajo ciertas condiciones objetivas. Esta manta no se puede levantar, roza la obviedad y hace a Bakunin tan inaccesible como cualquier otro objeto de su interés. No es una cuestión de autenticidad interpretativa, la procedencia más o menos controlada no cambia esta condición y hace inútil cualquier intento de regresión a una hipotética autenticidad. No es nuestra tarea criticar esta realidad. Nos dirigimos a los descartes, a los productos dispersos y secundarios, a los fragmentos y rastros de los que encontramos las señales en el camino del bosque. Como no nos dedicamos a hacer, somos hombres de acción, y como punto de partida, queriendo partir de Bakunin y no de su momia, nos adentramos en el bosque. No retrocedemos al pasado para arrojar sobre él una luz nueva, improbable y dudosa, sino que vamos hacia el destino al que proponemos la palabra recuerdo, mitad discurso y mitad provocación. Nietzsche continúa: «Sin embargo, de repente, el oído de Zaratustra se sobresaltó: porque la caverna, que hasta entonces había estado llena de clamor y risas, de repente se volvió tan silenciosa como la muerte; – pero a su nariz llegó un olor fragante de incienso, como de piñas quemadas. «¿Qué está pasando? ¿Qué están haciendo?», se preguntó, y se acercó sigilosamente a la entrada, para poder observar a sus invitados sin ser notado. Pero, ¡maravilla de las maravillas! – ¡lo que vio con sus propios ojos! «Todos han vuelto a ser devotos, están rezando, ¡están locos! (Ibid). La diversión funciona mejor que el látigo, no lo olvidemos.

¿Cómo pasamos del marcaje -un rastro, si se quiere, parcial y secundario de la obra de Bakunin- al recuerdo? ¿No se corre el riesgo de oscurecer esa huella, que, aunque tenue, seguía siendo la de Bakunin, con nuestra experiencia diferente? Ciertamente, existe un riesgo, y sería un solapamiento inaceptable si todo quedara en el ámbito de la acción forzada. Ir más allá de la transformación cualitativa resultante en la acción trastorna hasta tal punto las condiciones de partida, es decir, el propio signo, que no hay manera de hacer balance. No puede haber cautela ni control en el uso de las firmas, éstas estallan en calidad y en el proyecto revolucionario y anárquico que se deriva de ellas, para que vuelvan a tener un sentido como firmas y ya no puedan tenerlo. No se trata de una ciencia especial que utiliza salvaguardias para no dañar el material sobre el que trabaja, sino que se trata de algo totalmente distinto. Nada garantiza la restitución ipso facto de lo que fue el punto de partida.

Pero, ¿cuál es ese punto de partida, ocasión o marcador, trazado en el camino del bosque? Si no estuviera aquí, incrustado en el camino impermeable que estamos discutiendo, no sería más que una tenue persistencia, una redundancia carente de sentido para un salto cualitativo, sería sólo un fragmento de una historia mayor,

también carente de significado revolucionario y anárquico. No es un problema de atribución o de aclaración histórica o filológica, menos que nunca es un problema de hermenéutica, es un problema más profundo y se refiere al signo mismo a lo que representa para mí que lo cojo en el camino y para su origen. Aquí, su origen está en la vida de Bakunin, en sus ideas, en sus acciones, pero por más atención que preste a este retroceso, nunca podré identificar una relación precisa entre las firmas y el universo ahora cristalizado en el pantano histórico-filosófico de su obra. De hecho, la señal tiene una nueva forma de decirme algo, y me lo dice en el transcurso de mi avance por el bosque; no me sirve como provisión, aunque forme parte del acervo de conocimiento que me permite ir más allá. Pero que esto forme parte es para mí que dice algo y lo dice porque voy más allá del hacer y empiezo a actuar, de lo contrario todas las cuestiones filológicas se quedarían calladas.

El punto de partida es, por tanto, el ir más allá, aunque la ocasión se convierta en parte de ella creando un nuevo universo de significados, que, en perspectiva, serán elementos no despreciables de mi aventura en calidad, pero no serán mi aventura. La señal no es el camino, y el camino no es el bosque, ni yo soy el bosque. Estos elementos se unen violentamente, el resultado no es decodificable, salvo en parte en el recuerdo.

El inicio de la ocasión me estimula a la aventura en el bosque, pero no es el origen absoluto, el motor exclusivo de la travesía. Esto está en mi naturaleza de hombre que rechaza las apariencias y que ciertamente no espera este momento específico para actuar. Lo que en esta ocasión realizo forma parte de mi herencia de actividad revolucionaria y anarquista, no es algo «sobre» Bakunin, como para confrontarme de nuevo con su historia encerrada en el objeto momificado que tengo delante. Midiéndome con esta producción cristalizada, deconstruyo los momentos individuales en los que podría haber significado algo para mí, así que revivo técnicas y prácticas que no he olvidado ni repudiado, pero lo que cuenta es por qué estoy aquí, incluso este horrible paréntesis que anquilosa mi vida, esta prisión ateniense que me asfixia, esto cuenta y esto entra en mi memoria.

En la ocasión, o en la marca, o en el punto de partida, en definitiva en la huella que encuentro en el camino del bosque, hay siempre un alea de indecidibilidad. No sé a dónde iré con esa marca conmigo, sólo sé que la llevaré a la acción, por lo que no puedo prever los resultados de su correlación con la calidad, ya que es una huella cuantitativa aunque no lo fuera originalmente. Pero del origen poco puedo decir si dejo de lado el propio mecanismo que lo redujo a objeto. Al final del inicio, sólo queda mi experiencia y la de Bakunin, entrelazadas gracias a ella, pero revividas en

el recuerdo. Alessandro Dal Lago señaló: «No se trata, obviamente, de exorcizar la cultura de la decisión, ni de polemizar sobre algunos de sus «resultados políticos». La rebelión contra la fatalidad del tiempo histórico, o contra el vacuo progresismo en el que parece encarnarse esta fatalidad -como en las heterogéneas corrientes culturales del positivismo, el historicismo o el marxismo evolucionista- es un aspecto común no sólo a los pensadores mencionados, sino también a autores cercanos a la cultura radical o revolucionaria (por ejemplo, Benjamin o algunas corrientes del marxismo occidental). El problema de la decisión no radica, pues, tanto (o sólo) en la significación política que ha adquirido en las primeras décadas de nuestro siglo, como en su necesaria relación con la crisis del tiempo histórico. El patetismo de la decisión es inseparable de la sensación de vacío que acompaña a la desaparición de los fines históricos. En este sentido, el problema filosófico de la decisión nunca deja de preocuparnos». («L'autodistruzione della storia», en «Aut-Aut», nº 222, 1987, p. 14). Esto podría redefinirse como el problema de los huérfanos, de los que han perdido la ilusión ideológica que sostenía el aguante del látigo.

En cualquier caso, es necesario poder constatar la aparición de una marca, para que no desaparezca o se pierda en la indiferencia o en la propia dificultad de avanzar por el camino que estamos comentando. Cada huella está más o menos profundamente grabada, y de ello depende no sólo su disponibilidad, sino también las correlaciones subterráneas que pueden captarse, aunque sea a través de referencias a veces crípticas. Cuanto más se adentra uno en el marcaje, o más bien en su surco, más se llega a una condición de menor claridad epistemológica pero de mayor intensidad intuitiva. No existe una verdadera capa subyacente fija y uniforme, cada firma es un universo en sí mismo, pero este universo es complejo y no es fácil de descodificar. Al no existir causas y efectos directamente correlacionados, se descubre un universo multidireccional que presta un servicio insustituible inserto en la trascendencia donde la calidad trastorna y renueva, transformando cualquier disposición. No hay una condición previa a la firma, pero existe este universo oculto que a menudo se apodera de manera impensable como resultado de las solicitaciones revolucionarias y anárquicas que la superación hace posible. Lo que era indistinto y sólo intuible se desborda en el recuerdo y da vida a lo aún no comenzado, es decir, a la acción que me depara el destino y que inserto en lo que ahora es Bakunin, un poderoso medio de acción revolucionaria y anarquista.

Por su parte, el marcado tiene características que se remontan a la obra de Bakunin y que no siempre han sido catalogadas y reducidas a un objeto. Esta huella puede haber permanecido inmune en su surgimiento y diferenciación, a menudo marginal e insignificante, de modo que puede haber mantenido intacta, o casi, su indistinción

primaria, su indecidibilidad potencial. No siempre es así, pero puede serlo, y así se pueden vislumbrar en las firmas personajes que ya no se encuentran en la obra, ahora perdidos en la cosificación de la fabricación forzada. No se salva mucho de la historia y la filosofía, pero algo sí, y ese algo a veces toma la forma de firmas. Esto no implica en absoluto una reducción de la pragmática a meras cuestiones fisiológicas, ni mucho menos. Los supuestos de William James, por poner un ejemplo, están bastante fuera de lugar. «Si imaginamos una emoción fuerte y luego, a partir de la conciencia que tenemos de ella, tratamos de abstraer todas las sensaciones de sus síntomas físicos, nos encontramos con que no nos queda ningún residuo, ninguna «sustancia mental» que pueda constituir la emoción, sino que nos queda sólo un estado frío e indiferente de percepción intelectual. Es cierto que, aunque muchos de los interrogados dicen que su introspección verifica esta afirmación, otros persisten en negarla. Muchos siguen sin llegar al fondo del asunto. Si, habiendo dejado de lado y desterrado todo sentimiento de risa y toda tendencia a reír, se les pide que imaginen, a partir de la conciencia que tienen de lo ridículo de un objeto, cuál es el significado mismo de lo ridículo que les parece en ese caso, es decir, si hay algo más allá de la percepción de que el objeto entra en la categoría de las cosas graciosas, siguen diciendo que les es imposible hacer lo que se les pide y que deben reír cada vez que ven un objeto «gracioso». Pero la tarea que se les propone no es, por supuesto, la práctica de ver un objeto ridículo y aniquilar su tendencia a reír. Es la tarea puramente especulativa de eliminar ciertos elementos sensibles de un estado emocional que se supone que existe en su plenitud y de decir qué elementos quedan. No puedo sino creer que todos los que entienden este problema están de acuerdo en admitir la proposición anterior. No puedo imaginar qué tipo de emoción o miedo quedaría si no existiera la sensación de los latidos acelerados del corazón ni la respiración superficial ni el temblor de los labios ni la flexión de las piernas ni la piel de gallina ni las sacudidas viscerales. ¿Es posible representar un estado de cólera sin pensar en la ebullición del pecho, el enrojecimiento de la cara, el aleteo de las fosas nasales, el apretamiento de los dientes, el impulso a la acción vigorosa, sino pensando en todos los músculos inmóviles y relajados, la respiración tranquila y el rostro sereno? El escritor de estas líneas ciertamente no puede. Si esta teoría es cierta, cada emoción es el resultado de una suma de elementos, y cada elemento está determinado por un proceso fisiológico que conocemos bien. Todos los elementos son modificaciones orgánicas, y cada uno es el efecto reflejo del objeto estimulante. (Aspectos esenciales del pragmatismo, tr. it., Lecce 1967, pp. 63-64). Aquí la cuestión se reduce al hueso de la obviedad, pero esconde un verdadero problema. Producir es siempre un modelo construido sobre algo extremadamente claro, es la propia claridad la que está llena de sombras y fantasmas, siempre habitantes de la cueva de las masacres. Lo sé, y

por eso las estratagemas críticas, casi siempre imaginativas, no me abaten sino que, por el contrario, me excitan al combate. Luego, tranquilamente, con el paso de los años, reflexiono más profundamente y me doy cuenta de la estupidez de los hombres y de su afán de conquista y posesión. La infamia y la calumnia son, entretejidas, la trama secreta de la historia. Sin el mecanismo con el que soñaron los historiadores de todas las tendencias, sigue existiendo la infamia, la calumnia desnuda, y tal vez incluso la alabanza en espera de retribución, otra cara de la misma moneda. Es degradante calumniar, pero es igual de degradante arrepentirse, al fin y al cabo, incluso la mentira más vergonzosa sólo puede tocarme, nunca entrará en mí. Estoy blindado contra la duda, que es algo parecido al miedo, quizás una imperceptible vibración de indignación. Estas reflexiones no siempre me acompañan, a veces se van de vacaciones y luego esas charlas comienzan a abrirse paso dentro de mí, a cobrar sentido de nuevo, pero son momentos insignificantes que dejan un tenue rastro. En esos momentos muchos aspectos de la vida bien organizada de tanta gente me parecen carentes de dignidad, degradantes, banales, un verdadero espejismo. Entonces me doy cuenta de que esto es la vida, esto es el mundo, lo otro, la ausencia que llevo en mi corazón, es incomprensible para muchos.

Ciertamente, una supuesta lectura fría no sacaría mucho de estas huellas más que un objeto más, empobrecido y reducido a los términos de un recorte insignificante. Pero una lectura realizada por el recuerdo, y por lo tanto siguiendo la superación, no da la suma de los elementos presentes en las firmas únicas, sino algo diferente, no más sino algo absolutamente diferente. La huella ya no es un trozo de historia, un fragmento desencarnado y peregrino, ahora se mantiene firme en la palabra que busca contar la calidad y contribuye a la recomposición del proyecto revolucionario y anarquista. No se trata de una búsqueda en el pasado, aunque fuera de las garras de la historia y la filosofía, sino que es aquí y ahora cuando se abre, sin ninguna precaución, negando un paréntesis o una porción en la que inevitablemente caería una lectura amorfa y objetiva. El punto de inicio entre la historia y el marcado no es idéntico, para la primera es el aparato administrativo del objeto, para el segundo es el abandono en el camino del bosque.

Observando el marcaje desde el ángulo privilegiado de la calidad que puede alcanzarse yendo más allá, se captan en él los pocos datos primarios residuales pertenecientes a la obra de Bakunin, sobre los que, a gran escala, se ha ejercido el control efectivo de historiadores y filósofos, pero el alcance de esta observación es por dos razones diferentes, en primer lugar porque se trata de una porción ínfima, a menudo descuidada en el proceso de normalización, y en segundo lugar porque la calidad en curso de experimentación hace de la apariencia objetiva misma algo

absolutamente diferente. No es mi tarea retroceder desde la otra experiencia, elaborada por el marcaje, a la experiencia objetivada en la historia para medir distancias y discordancias; mi trabajo procede en la dirección opuesta, dividiendo la diferencia, exaltando en el recuerdo lo que ningún marcaje deja prever legítimamente.

De la parte no se puede volver al todo porque son dos órdenes distintos, el primero se inserta en un proyecto cualitativo en proceso de ser recordado, el segundo reside en un objeto ahora encerrado en su propia incompletud perenne. No soy el heredero de este mal conjunto, pero tengo en mi corazón la parte, la insignificante marca que encontré en el bosque. Lo que puedo captar y proponer a la palabra que se enfrenta al destino es mi conexión, aquí y ahora, con la obra revolucionaria y anárquica de Bakunin. Tal vez nunca existió en él lo que ahora capto, pero sí algo muy cercano, y en todo caso dirigido al mismo enemigo. Los historiadores y filósofos, amantes del espejismo dirán que esto no se corresponde con las cartas y los acontecimientos, y podrán quejarse de esta forma de proceder, para mí es la única que devuelve a Bakunin a la contextualidad actual como compañero anarquista en lucha con otros compañeros. «En Génova, hacia el atardecer, oí salir de una torre un largo tañido: no quería terminar, y resonaba como si nunca se saciara de sí mismo, por encima del zumbido de las calles, en el cielo de la tarde y el aire del mar, tan temible y al mismo tiempo tan infantil, tan melancólico. Entonces recordé las palabras de Platón, y de repente las sentí en mi corazón: y sin embargo...». (F. Nietzsche, Humano, demasiado humano, I, 628). A veces sólo el poeta consigue dar contenido a algo verdaderamente profundo, y precisamente allí donde, antes de él, el filósofo había fracasado. Erostato, execrado a lo largo de los siglos, dio una instrucción única, prender fuego al templo de Artemisa en Éfeso, una de las maravillas del mundo. La motivación era estúpida, al menos eso pensaba yo de joven tras leer El Muro de Sartre, ahora tengo otras dudas. No estoy seguro de que Erostati prendiera el fuego para ser recordado a lo largo de los milenios, lo cual es secundario y por tanto fácil de hacer, como todo lo que se puede hacer, sino para atacar a la divinidad. Por supuesto, este aspecto siempre se ha pasado por alto en silencio, dejando que sólo sobreviva el otro.

Por eso hemos hablado de una ocasión refiriéndonos a las firmas, por las perspectivas que abren, no por lo que simplemente encierran, a no ser que queramos volver a caer en una investigación histórica del fragmento, imposible y estúpida como todos los cameos. No hay vuelta atrás en el marcaje, hay un salto de calidad, o hay una empalagosa secuencia de anécdotas inconexas y desagradables por lo que pudieron significar y no significaron. La fuerza de cada trazo es, por lo

tanto, indicar una conexión entre Bakunin -pasado y alejado en la historia y en la filosofía- y el futuro destino revolucionario y anarquista que realizo con la superación, sin que esto tenga la pretensión de revelar el significado oculto de su obra -que probablemente hay que buscar en nuestros corazones y de otras maneras, libremente- ni pretender regular el futuro de toda lucha sobre un modelo. La firma no sugiere un modelo a imitar, y la implicación es lo más alejado de la imitación. Viene sin duda del pasado, pero se injerta en un presente activo y ocupa su lugar en el recuerdo sin retroceder al pasado, sino proyectándolo en el destino de la acción anarquista y revolucionaria.

A partir de estas ocasiones, encontrándome en el bosque -en otro lugar se me habrían escapado-, trabajo fuera de todo criterio histórico y filosófico, trabajo sobre mi experiencia personal con la calidad. No planteo criterios de objetividad racional, ni pretendo derivar formas objetivas para oponerme a la incompletud. Trabajo en una construcción que no tiene tiempo ni lugar, que no se perfecciona en el curso de su desarrollo atemporal, que es completa precisamente porque parece incompleta y fútil para la incompletud que gobierna el objeto. En el corazón de la acción, esa huella ocasional brilla con una luz diferente y en el necesario y humanamente inevitable descenso del recuerdo, vuelve a ser palabra, esta vez diferente e irreconocible porque se dirige al destino y sólo es comprendida en su totalidad por él. ¿Pero podemos cuestionar el destino? Por supuesto que podemos, pero no debemos esperar una respuesta. Jürgen Habermas plantea esta cuestión comparando la administración del hacer según las tesis de Popper con el abrazo de la historia y, obviamente, acaba aceptando esta última, sin saber decidirse por otras soluciones. Aquí está: «El postulado de la llamada avalutatividad se basa en la tesis que, siguiendo a Popper, puede formularse como el dualismo de hechos y decisiones. El dualismo entre hechos y decisiones exige la reducción del conocimiento fiable al de las ciencias empíricas rigurosas y, por tanto, la eliminación de las cuestiones de la vida práctica del horizonte de la ciencia en general. Sin embargo, la frontera entre conocer y evaluar, depurada positivamente, denota más un problema que un resultado. Una vez que el positivismo ha aceptado la razón sólo en su forma particularizada (como capacidad de manejar correctamente las reglas lógico-formales y metodológicas), no puede proclamar la relevancia del conocimiento para una praxis racional más que con una «fe en la razón». Y el problema no consiste «en la elección entre saber y creer, sino sólo en la elección entre dos tipos de creencia». (Popper). Si el conocimiento científico está desprovisto de toda referencia de sentido a la praxis, y a la inversa, todo el contenido normativo es independiente del conocimiento relativo al contexto de la vida real -como se supone de forma no dialéctica-, entonces hay que admitir el dilema: No puedo

obligar a nadie a basar siempre sus suposiciones en argumentos y experiencias, y con la ayuda de tales argumentos y experiencias no puedo mostrar a nadie que yo mismo debo comportarme de esta manera; «es decir, primero debo asumir una disposición racionalista (con una decisión) y sólo entonces los argumentos o las experiencias encontrarán una audiencia; se deduce que esa disposición en sí misma no puede basarse en argumentos y experiencias.» (Popper). Esta actitud racionalista tiene consecuencias en la práctica en la medida en que determina las acciones morales y políticas de los individuos y, en última instancia, de la sociedad en su conjunto. Nos obliga ante todo a comportarnos correctamente desde el punto de vista sociotécnico. En la vida social -como en la naturaleza- descubrimos uniformidades empíricas que pueden formularse como leyes científicas. Se actúa racionalmente en la medida en que se establecen normas e instituciones sociales sobre la base del conocimiento de estas leyes naturales y se toman las medidas necesarias según las recomendaciones técnicas resultantes. La problemática división entre leyes naturales y normas, el dualismo entre hechos y decisiones, y la suposición de que la historia sólo puede tener el mismo sentido que la naturaleza, aparecen así como los requisitos para la eficacia práctica de un racionalismo comprometido, es decir, el hecho de que nosotros, a través de la tecnología social, realicemos un sentido en la dimensión de los hechos históricos que es en sí mismo ajeno a la historia en virtud de una decisión y de nuestro conocimiento teórico de las leyes naturales fácticas. El intento de Popper de defender el racionalismo de la lógica científica de las consecuencias irracionales de su fundamento necesariamente decisorio, la declaración de fe racionalista de Popper en una práctica política guiada por la ciencia, sin embargo, se deriva del supuesto problemático, que tiene en común con la «búsqueda de la certeza» de Dewey y el pragmatismo en general: a saber, que los seres humanos pueden dirigir racionalmente su destino cuanto más técnicas sociales se empleen. El problema es saber si una administración racional del mundo coincide con la solución de las cuestiones prácticas planteadas históricamente». (Teoria e prassi nella società tecnologica, tr. it., Bari 1969, pp. 118-120). Como vemos, la respuesta a la pregunta inicial es evasiva. No hay forma de poseer la certeza del control si no es ejerciendo un control aún mayor. Este camino no tiene salida, debe ser interrumpido. Habermas no ve el significado de esta salida imposible, su cultura dogmática -aunque de un dogmatismo diferente al científicamente obtuso de Popper- se lo impide. Me he pasado la vida construyendo derrotas, y son éstas las que, a su vez, me han construido a mí, sin las decepciones que normalmente las acompañan nunca habría tenido la fuerza de considerarlas como lo que son para mí, oportunidades para ser lo que soy. Por supuesto, debajo de las derrotas están las victorias, pero éstas no son más que la base sobre la que subir para llegar, poniendo los pies en alto, a las derrotas. La conclusión es que si

tienes algo que decir estás aislado, es un movimiento que no es directo ni abierto, no es una conspiración real, pero yo mismo participo en ella. El aislamiento es la base esencial de la derrota, pero ésta no se produce sin que yo ponga un poco de mi parte. Una vez hecho esto, todavía tengo que emprender mi camino.

Así que, preguntas, más preguntas. Cuestiones destinadas a comprender la formación del proyecto revolucionario y anarquista, cuestiones candentes y cruciales. Las respuestas no pueden coincidir con estas preguntas contenidas en el recuerdo, viven en la expectativa del próximo hacer que se superará una vez más en la siguiente acción. Las respuestas nunca nos dirán qué pasó con la obra de Bakunin en la experiencia cualitativa en la que se vio envuelto, ni cómo ésta se hizo posible al ir más allá. Las respuestas tratarán de dar cabida al orden fáctico donde se producen los objetos, incluso las frías reflexiones sobre las experiencias revolucionarias y anarquistas, y donde se sientan las bases de las futuras historias y filosofías. Las respuestas son, como se entiende, la parte menos interesante a la que dedicaremos menos espacio, y luego que cada uno se las dé.

El hecho de que el marcado tenga un origen histórico no significa que lo mantenga también en el aquí y ahora de la experiencia diferente. En su calidad, su contribución es una donación original, una contribución que viene de lejos y llega lejos, pero a través de dos territorios completamente contrastados e incomunicables, lo manifiesto y lo inmanifestado. En ella hay una base epistemológica, pero ésta, aunque grabada como una huella en el camino del bosque, no es muy diferente del conocimiento instrumental necesario para ir más allá. Por lo tanto, lo que importa del marcado es su simple existencia, su penetración en el camino, no su inserción en un contexto histórico petrificado. Es, por tanto, algo que viene después de la historia, algo olvidado que emerge parcialmente de la profunda incisión en el camino del bosque, pero también es algo que viene antes, que se ha salvado del naufragio histórico y preserva la oportunidad que florece en contacto con la calidad. Nada se arregla de una vez por todas. En este sentido, William James: «Para el monismo, en cambio, todo, lo entendamos o no, arrastra consigo a todo el universo sin dejar que nada se le escape. Así, la diferencia entre ambos sistemas, desde el punto de vista pragmático, es muy clara. Si a es por un solo momento invisible para b, o si deja de estar en contacto con ella, o finalmente si es de una manera u otra externa a ella, -y, según el monismo, siempre será así- a y b nunca podrán encontrarse. El pluralismo, en cambio, admite que puede haber otra ocasión en la que estos mismos objetos actúen juntos o se relacionen entre sí de alguna manera. El monismo no admite que existan, en realidad, esas «otras ocasiones». La diferencia que trato de señalar se remonta a la diferencia entre lo que tantas veces he llamado la cada-

forma y la todo-forma de la realidad. El pluralismo permite que las cosas existan individualmente o que cada una tenga su forma particular. El monismo piensa que la forma-todo no permite que se establezcan relaciones o que desaparezcan, ya que, en la forma-todo, las partes son esencialmente y extremadamente complicadas. La existencia en forma individual, en cambio, hace posible que una cosa esté conectada por cosas intermedias con otra con la que no tiene ninguna relación inmediata o esencial. Así, entre las cosas, siempre son posibles numerosas relaciones, que no necesariamente se realizan en un momento dado. Su realización depende del paso que puedan abrir en ese momento para cumplir su función mediadora... Así, mientras hablo, puedo mirar delante de mí, o mirar a la derecha, o mirar a la izquierda; y, en cualquier caso, el espacio, el aire y el éter, actuando como intermediarios, me permiten ver los rostros de una parte diferente de mis oyentes: mi persona está, sin embargo, bien aquí, independiente de cada uno de estos tres grupos». (Aspectos esenciales del pragmatismo, op. cit., pp. 226-227). No hay escapatoria, la reflexión citada parecía apuntar hacia una indicación importante, entonces realizada en un desierto ordinario, donde todo se seca en la pragmática prisión cotidiana. No hay nada malo, se podría decir, lo sabíamos. Sí, pero es necesario reiterarlo cada vez, pues de lo contrario muchas afirmaciones de un supuesto posibilismo pluralista pueden ser tomadas como llamadas a la participación, lo cual debe ser absolutamente excluido. El historicismo debe mucho al pragmatismo, pero nunca lo admitirá, prefiriendo colgarse de la más alta amarra del barco racionalista.

Y, sin embargo, la marca es algo más que un rastro, es la condición misma para iniciar un proceso de experimentación cualitativa específicamente respecto a lo que la misma marca indica con su incidencia en el camino del bosque. No se trata de una coincidencia de intereses ni de ninguna correlación de afinidades, es la forma en que se modela el cruce, al menos si no la forma completa, es la condición primaria que implica abandonar el terreno administrado del hacer forzado. Que el recuerdo se extienda o no a una palabra dirigida al destino y que, por tanto, acabe en otro lugar del surco inicialmente cavado por la marca es otra cuestión. No hay una correspondencia exacta entre el marcado y el recuerdo, y a veces ni siquiera hay un parecido aproximado. La primera sigue siendo hija de la cantidad, la segunda deriva de una palabra que intenta hablar de calidad. No hay homogeneidad entre estos dos movimientos, y sin embargo hay una relación, una inversión entre lo que la huella dejó de sí en el camino en el bosque, que pertenece como surco y como contenido a Bakunin, y el recuerdo que pertenece, ahora y aquí, a la revolución anarquista.

Quien mirara la firma con un ojo cuantitativo sólo vería una pieza insignificante y descuidada de la obra de Bakunin, un hallazgo histórico de poca importancia al que sólo un coleccionista de antigüedades podría prestar atención. Así, la señal no sería tal porque no podría recogerse en el camino del bosque, sino en cualquier página olvidada de un libro de historia o filosofía. Si lo miramos como lo que realmente es, una firma, entonces estamos fuera de la historia y de la filosofía, estamos en el camino accidentado de la acción revolucionaria, y entonces no contiene nada del pasado, no está incluido en el objeto histórico coercitivamente administrado, está completamente fuera de él, es contemporáneo de la acción que lo capta en su trascendencia.

De este modo, el marcado escapa, y sigue escapando, al ojo miope de los historiadores y filósofos que miran hacia atrás con miedo a mirar hacia delante. La conciencia inmediata no puede captarlo y sigue considerando concluida la aventura terrenal de Bakunin, consignándola a la memoria que no puede volver al presente sino para enmarcarse en un pasado que no vuelve y que debe permanecer así. Karl Jaspers dice: «La repetición del ser, como ser puro y simple, es algo que horroriza al hombre; el renacimiento interminable genera una consternación de la que el hombre querría escapar. Que todo ser, como manifestación de la existencia, es al mismo tiempo eterno es, sin embargo, evidente, por lo que el eterno retorno se convierte en el pensamiento que expresa el sentido del auténtico ser. Dado que la voluntad de ser, como simple impulso a la vida, es ciega, se aferra con avidez al pensamiento del renacimiento, en el que ve la realización de una inmortalidad sensible, mientras que la clara voluntad de ser de la libertad sólo admite el eterno retorno como figura simbólica en el ámbito de la representación temporal, como expresión de su incomprensible intemporalidad. Los pensamientos especulativos, que desde un punto de vista objetivo son idénticos, pueden significar cosas opuestas. En el ser que se nos asigna, la repetición en el tiempo es tanto una mecanización, un hábito y una monotonía como un aumento histórico del contenido existencial; es tanto lo que hay que rechazar como lo que hay que buscar como confirmación de la autenticidad del ser. La repetición se traduce entonces en duración como manifestación de la historicidad del ser.

Como ser pensado, el ser se convierte en algo universal y total; sin embargo, cuando se capta en la conciencia de historicidad, nunca es universal, pero tampoco es su contrario; aunque lo universal es su propio contenido, esta conciencia sabe que puede trascenderlo. En la conciencia de la historicidad, el ser nunca es la totalidad, pero tampoco es su contrario; de hecho, es un ser que, en su totalidad, se relaciona con otras totalidades y particularidades. Si no es una totalidad abarcadora de la

universalidad y la totalidad, tampoco es algo que se pueda enunciar negando la universalidad y la totalidad. Historicidad frente a irracionalidad e individualidad. La conciencia de la historicidad se apoya en la universalidad sólo de pasada. Si lo universal fuera la verdad absoluta, entonces la verdad podría ser conocida, el si-mismo sólo tendría que agregarse, y su presencia sería aleatoria e intercambiable, porque sería lo universal lo que dominaría en todas partes. El yo llega así a ser verdadero sin poder saberlo. Pues es de lo mismo que aprendo mi situación, que no conozco de antemano porque sólo la experimento en el momento en que la aprendo; respecto a lo mismo, todo conocimiento universal es sólo un presupuesto que ofrece posibilidades y sirve para verificar lo particular. Es imposible vivir en lo universal como si fuera lo absoluto sin perder la identidad. Sin embargo, se oye decir que si la historicidad de la existencia no es universal, entonces es irracional. Esta postura, si no es del todo inexacta, no deja de ser engañosa. Lo irracional, de hecho, sólo es algo negativo, es materia frente a forma universal, es arbitrariedad frente a conducta legalista, azar frente a necesidad. En su negatividad, lo irracional es, de vez en cuando, el residuo opaco e impenetrable o el residuo a rechazar y rechazado. El pensamiento se esfuerza, con razón, en reducir este residuo al mínimo; para él, en efecto, la irracionalidad no es algo en sí mismo, sino que, en su negatividad, es el límite o la materia arbitraria de lo universal. En su positividad, en cambio, la historicidad absoluta sostiene la conciencia de la existencia; es su fuente y no su límite, su origen y no su residuo. Representa un criterio único e insustituible, representa esa auténtica verdad que reduce la simple universalidad a mera exactitud y la idealidad a un nivel ligeramente superior. Ignorarla es simplemente no poder traducirla ni en algo universal ni en la negación de lo universal, mientras que conocerla es ser personalmente responsable del proceso de clarificación de la existencia posible que tiene lugar a través de la propia realización. En este proceso, la universalidad y la no universalidad son sólo medios para expresar y manifestar la historicidad». (Filosofia, tr. it., Turín 1978, pp. 601-602). El peligro que se tiene en cuenta aquí es la pérdida de la posibilidad histórica de realizar el propio ser presente. Pero esto no es un peligro, es una certeza. No hay habitabilidad posible en el ser, ni tampoco paseo recreativo. Jaspers no lo dice por la inevitable confusión entre apariencia y realidad, de ahí la insostenible duplicidad entre lo particular y lo universal. El lugar de los malentendidos no podría estar mejor delineado. Al fin y al cabo, incluso aquí, en estas pretendidas páginas «contra algo» -si ese algo es o no la historia, y si ellas, en su aspereza, son capaces o no de pulsar sobre ella, eso es otra cuestión- hay una cierta ingenuidad, la relación con el lector -como en cualquier recuerdo que se precie- no es ciertamente directa, sino transversal, a través del gran mar de la experiencia diferente. La hipótesis que subyace en este trabajo mío está demasiado cortada para ser aceptable para un hombre razonable; esta ingenuidad

mía raya a veces en la más desarmada inocencia. Y puesto que nadie es inocente, ¿debo concluir por algún tipo de inadecuación por mi parte para hacerme entender, o por un deseo de no hacerlo? ¿Quién sabe? Cuando era muy joven solía escribir mucho, grandes cantidades de papeles que ahora se han perdido casi por completo.

Mi padre hizo que muchos de sus amigos los leyeran y, con razón, se deshicieron de ellos de la mejor manera posible, rompiéndolos. Sólo un ejemplo, de los cientos de páginas de mis estudios sobre Casanova no quedó ni una sola línea. La prolijidad no me asustó, abordé un aspecto, un solo aspecto, y lo penetré hasta la extenuación. Por lo tanto, era aburrido y pretencioso, pero no lo sabía, y no me importaba que nadie lo supiera, excepto mi padre, que lo leía todo. El estilo estaba impregnado de los experimentos realizados por la crítica hermética; las páginas supervivientes, leyéndolas hoy, me ponen de los nervios. La revista de Caldarelli y la de Luigi Russo fueron las otras referencias.

Al situar el signo en el lugar donde la acción puede captarlo, identificado metafóricamente como un bosque, y al proponer un itinerario no preciso pero suficientemente identificado como un camino en el bosque, está presente, no como un hallazgo histórico, sino como parte de la implicación que permite la acción cualitativamente diferente. Y ésta no será una presencia virtual, como lo sería en una comunión de intereses realizada dentro de una lectura histórica o filosófica, sino concreta y vital, por tanto no paralela a la acción sino la acción misma, inmanente a la superación. Al captar el signo, e insertarlo en la acción, no se vuelve a Bakunin, identificándose con sus problemas y los de su época, sino que se sumerge en la actualidad y en los problemas que caracterizan a la actualidad, problemas revolucionarios en los que Bakunin se encuentra perfectamente.

Trabajando en cada ocasión -como veremos- perseguiremos algo previo que está aquí con nosotros presente en la acción, sin necesidad de penetrar en el marcaje para identificar en su profundidad lo más lejano y original de lo que se acerca a la consideración actual de las cosas. No habrá un antes y un después, sino una parte arrancada a la historia y a la filosofía y una parte libre de la historia y de la filosofía, una persistencia y una destrucción, o una superación, término que en este caso señalaría precisamente nuestro fracaso o, si se prefiere, un modesto éxito hermenéutico. El punto crucial en el que surge la marca se encuentra por completo en el repertorio de la superación, forma parte de las herramientas del tablero, luego al final también se rechaza o se rinde melancólicamente como rastros residuales al recuerdo. Mi acción y el marcaje de Bakunin están presentes juntos, son

contemporáneos y no pueden considerarse una contribución, aunque sea heterogénea, a la historia y a la filosofía.

Si observamos el recuerdo con atención -como tendremos ocasión de hacer- veremos que contiene tanto la marca como mi experiencia directa de la calidad, como momentos que ya no pueden separarse en un «antes» y un «después». Lo que había encontrado en la senda del bosque no era, por tanto, un signo del pasado, salvo para los que viven en el pasado y se han quedado empantanados en él, no para mí, que estoy inmerso, aquí y ahora, en este presente catastrófico que es una cárcel griega, donde escribo estas líneas en una mágica tarde de abril. Aquel descubrimiento era una señal del presente que había que identificar, una oportunidad que había que aprovechar e implicarse en la superación. Esta acción anarquista y revolucionaria hace del marcaje -material histórico marginal y ocasional- una contribución activa y una restitución a su origen bakuninista, es decir, lo reintegra a un proceso anarquista y revolucionario original que es también, y principalmente, un presente, una palabra dirigida al destino.

No es, por lo tanto, una explicación del marcaje, e indirectamente de la obra de Bakunin, que se realiza en el recuerdo, no es una lectura de orden superior, aunque revestida de la mejor visión que el presente tiene del pasado. Nada de esto. No poseo un poder explicativo para aplicar al marcado como residuo histórico y objetivo. El problema del origen del signo en sí me es indiferente. Me interesa su profundidad, su lugar en el bosque, la red de implicaciones que puedo desarrollar a partir de él. Y este proceso no es, a su vez, algo anterior a la implicación, ella y la captación de la ocasión misma como momentos contextuales de mi acción de trascender, es decir, inmanentes a mi actividad anarquista y revolucionaria.

El recuerdo no es un proceso metalingüístico, sino un uso concreto y preciso de las palabras para decir lo que las palabras no pueden decir sino en términos de hacer. Ciertamente, tiene su propia forma y sus propias reglas, pero no se limita a ellas; va más allá y busca interrogar al destino, algo que, si lo pensamos bien, hizo Bakunin con su actividad revolucionaria y anarquista y con toda su obra. Es esta inmanencia la que desarrolla el recuerdo a partir de mi propia experiencia diferente en calidad, que no tiene nada que ver con el pasado tal y como lo pueden dibujar los historiadores y los filósofos. La fuerza del deseo de transformación lo desborda todo, incluso las buenas intenciones de dar vida a un proyecto ordenado y racional, funcional y de trabajo para la revolución anárquica. Este aspecto del orden, que es indispensable, llega siempre más tarde, después del hecho, es tan tardío sobre la pasión y la fuerza que el recuerdo intenta revivir, pasión y fuerza vividas en la

experiencia cualitativa. La firma se ve desbordada por esta experiencia y a veces, pero no siempre, puede participar constructivamente en el proyecto revolucionario y anarquista. Más a menudo es en la aventura en calidad donde encuentra su lugar privilegiado, desarrollando al máximo la huella indestructible del deseo que la generó. Sartre escribe, con inusitada brevedad: «Dios, valor supremo y finalidad de la trascendencia, representa el límite permanente a partir del cual el hombre se hace anunciar lo que es. Ser hombre es tender a ser Dios o, si se quiere, el hombre es fundamentalmente un deseo de ser Dios». (L'être et le nèant, ns. tr., París 1950, pp. 653-654). Reflexioné largamente sobre estas pocas líneas cuando era joven, y me convencí de que el punto esencial del discurso, no de Sartre sino mío, está ligado al «ser» y no al «ser hombre». Al final, entre estos dos modos de existencia está el abismo exacto que pasa entre la concreción y la apariencia. Es en el silencio donde debemos reflexionar sobre este aspecto tan controvertido, no con palabras. El aspecto concreto del silencio es muy difícil de considerar, las palabras hacen de velo y tienen un peso que el silencio no puede soportar. Cuando pienso en el abandono necesario para captar el significado profundo de todos y cada uno de los signos, no siento ningún deseo de justificarlo, ni la necesidad de recurrir a las palabras para ayudarme a aclararlo. Entiendo lo que capto al abandonarme a la huella dejada por Bakunin, pero no puedo describirlo, si lo intentara me cegaría, no vería nada más, la ausencia no tiene palabras para llenarla. Y sin embargo, persisto en la palabra. Sé que es una dispersión, pero permanezco en ella. Esta dispersión parte del hacer pero se pierde, conduce a una apertura que no es el hacer sino una negación crítica del hacer. La experiencia de la calidad no tiene palabras, salvo cuando se concluye; cuando es experiencia y eso es todo, sólo es desolación, sin nada que se interponga a la intuición desenfrenada. La libertad absoluta puede durar el momento fuera del tiempo, pero también puede ser una locura concluyente. Esta última eventualidad está aún menos disponible para ser expresada con palabras, sus ojos, casi siempre, están puestos en la química.

Por supuesto, decir esta participación y delimitarla es imposible, entra en el esfuerzo de decir lo indecible en el que se compromete el recuerdo. Estas experiencias -como veremos- atestiguan la impotencia del hombre para romper las cadenas de la acción forzada, pero también demuestran que estas cadenas pueden ser superadas, aunque para recordar este gran acontecimiento, uno se vea obligado a utilizar las palabras, la principal y más eficaz herramienta para construir objetos y cadenas, y ciertamente no para prescindir de ellas. Son costes que hay que pagar si no queremos callar para siempre en la locura del punto de no retorno.

Una vez pagado este precio -un precio alto y desalentador- se tiene la alegría de no ocultar nada de los límites y posibilidades de una experiencia diferente, en definitiva, se da un sentido al esfuerzo con el que se ha entrado en el bosque. No se trata de una regresión que desanda lo más accesible, sino de un avanzar por otros medios en el mundo hostil y enemigo del hacer, tensando y violentando los obstáculos del sentido en primer lugar. No busca el resurgimiento de lo antiguo, no se limita a una satisfacción basada en la reposición, sino que hace desaparecer el objeto arcaicamente producido en la fragua de la acción, donde reaparece en su sustancia cualitativa en forma de recuerdo.

Es necesario que el pasado arda en la llama de la calidad para que de la superación surja una nueva acción anarquista y revolucionaria, una nueva vida que no desvirtúe los hechos pasados en hechos actuales similares, sino en algo absolutamente diferente. La captación cronológica se ve alterada porque no hay barrido temporal en la calidad, los acontecimientos ya no son los que vivió Bakunin, pero ¿qué son estos acontecimientos si la historia los ha matado y la filosofía los ha santificado? – sino los que viven y son recordados en la travesía y en lo que sucede después. La reflexión interpretativa puede trabajar todo lo que quiera sobre el material objetivado -por tanto, también sobre el signo- sin encontrar transformaciones reales y efectivas, produciendo más apariencias, más sombras en el muro impenetrable de la caverna de las masacres. La experiencia de la calidad, en cambio, desciende a la huella y hace florecer el signo profundo que la marca tiene en sí misma, evitando toda insurgencia fuera de lugar, prontamente eliminada por la cautela histórica.

Dentro de la firma, la calidad opera transformaciones que se leen, evitando cualquier regresión, a la luz del proyecto, aquí y ahora, anárquico y revolucionario. Toda deformación patológica llevada a cabo en sentido recuperador por la historia y la filosofía se vacía de contenido, es más, en el brumoso procedimiento de la memoria, que ciertamente se preocupa poco de castigar a los historiadores y filósofos si no es pasado, se revela el contenido de las firmas y su contribución que es el tema central de este libro. La firma habla ahora un lenguaje diferente, el del recuerdo, y esto obliga a la palabra a dirigirse al destino, un discurso que desbarata cualquier consideración prudente que pretenda distanciar lo viejo de lo nuevo, o al menos situarlo en dos ámbitos cronológicamente distantes y dotados de contenidos diferentes.

La experiencia en la calidad no nos devuelve a un Bakunin «original», a sus verdaderas condiciones de revolucionario y anarquista, no derrota los injustos encuadres historiográficos ni las fantasiosas imaginaciones filosóficas, lo sitúa en el

presente. La calidad no puede producir nada que no sea experiencia vivida toda y a la vez, aquí y ahora, y por lo tanto, aunque poseamos una referencia filtrada por el recuerdo, estamos seguros de que no es un movimiento regresivo destinado a poner orden y claridad. Por el contrario, desde este estrecho punto de vista, es absolutamente impactante. El contenido del marcaje se quema en la acción no se lleva a lo que se quiere recordar porque la historia sugiere no olvidarlo siendo importante y la filosofía lo sella en sus angustiosos garabatos. Esto es exactamente lo contrario del movimiento que esperamos de nuestra cultura, un movimiento a contracorriente habría sido muy bienvenido, pero en cambio queremos abandonarnos a la corriente y llevarnos el cartel con todas las consecuencias imprevisibles que conlleva.

Las oposiciones lógicas de un poco a poco no nos convencen, nunca hemos estado por una modesta adición ni conocemos el arte de contar gotas hasta que el contenido del jarrón se desborde. No queremos devolver a la conciencia inmediata los recortes marginales que se han eliminado, para lanzarlos a los sabuesos de la historia y a los aturdidos profesores de filosofía. No nos interesa que algo profundamente marcado -¿pero dónde? en el bosque, es decir en un lugar oculto, no lo olvidemos- salga a la superficie, resurja en forma de síntoma que pueda proporcionar un punto de partida válido para la reinterpretación. Tampoco queremos reescribir para uso de los sedentarios una historia y una filosofía de la revolución anarquista como se ha expresado en el pasado y como -de manera microscópica- puede destellar en el signo. Todo esto es una tarea idiota y fastidiosa que dejamos gustosamente a los idiotas de nuestros conocidos, a los que vemos encorvados sobre sus papeles ganados con esfuerzo durante décadas. Gottlob Frege lo deja claro: «El problema de por qué y con qué derecho reconocemos una ley lógica sólo puede ser resuelto por la lógica si esta ley está relacionada con otras leyes lógicas. Cuando esto no es posible, la lógica queda en deuda con una respuesta. Superando los límites de la lógica, se puede decir entonces: estamos obligados por nuestra naturaleza y por las circunstancias externas a juzgar, y si juzgamos, no podemos rechazar la ley anterior (por ejemplo, el principio de identidad); estamos obligados a reconocerla si no queremos trastornar nuestro pensamiento y renunciar a todo juicio. No deseo combatir ni suscribir esta opinión, sino sólo observar que no se trata de un argumento lógico. No explica por qué esa ley es verdadera, sino por qué la creemos. Y además: esta imposibilidad en la que nos encontramos de rechazar esa ley, no nos impide estrictamente admitir la existencia de seres que la rechazan, sino admitir que, al hacerlo, tienen razón; nos impide tener ni siquiera una duda de si nosotros o ellos tenemos razón. Esto es cierto al menos para mí. Si otros intentan reconocer una ley, y al mismo tiempo dudan de

ella, me parece que su esfuerzo es similar al de intentar salir de su propia piel. Ante esto, no puedo hacer más que recomendarles encarecidamente que se pongan en guardia. Si una vez que se ha reconocido una ley de «ser verdadero», entonces se ha reconocido una ley que prescribe cómo se debe juzgar, donde sea, cuando sea y por quien sea que se juzgue... Veo un signo seguro de error cuando la lógica tiene que recurrir a la metafísica y a la psicología, ciencias que a su vez necesitan principios lógicos. Y efectivamente: ¿Dónde, entonces, se encontrará la base final sobre la que descansa el conjunto? ¿O será como el barón Münchhausen, que se sacó del fango por los pelos? Tengo muchas dudas sobre esta posibilidad. (I princìpi dell'aritmetica, Prólogo, en Logica e aritmetica, tr. it., Turín 1965, pp. 492-493). Prudente e irónico, pero así son las cosas en el ámbito del hacer, que es el mundo de nuestra vida cotidiana. Las reglas son los límites dentro de los cuales sigo vagando, los muros de la prisión donde estoy escribiendo estas palabras, no puedo liberarme de esta opresión, durante años yo mismo he contribuido a reforzar estas reglas, estos muros, me he educado para aceptar las reglas, para llegar a un acuerdo con ellas, como se dice. Hasta el punto de que ellos, las normas y los muros, se apoderaron de mí. Por supuesto, me rebelé, fui por el mundo con mis obsesiones, elevándolas a ideas o degradándolas a ideologías, convirtiéndolas en acciones, en transformaciones, pero las abandoné sólo por un corto tiempo, demasiado corto, tenía miedo a la desolación. Unos cuantos episodios para quemarme las yemas de los dedos, y luego el recuerdo. Debería haber puesto todos los huevos en una cesta, concentrar todos los huevos en una cesta, obsesionarme, no quedarme frío y calculador, aunque sea en parte, viendo pasar ante mis ojos la negligencia y la disipación.

Tal vez me faltó valor en algunos momentos, tal vez me excedí en otras ocasiones, la ferocidad nunca es buena consejera. La buena fe es un don para monjas y frailes, no para revolucionarios. Tendría que haber abrazado el rigor y la delicadeza, haber escuchado el silencio dentro de mí, mientras que a veces, como tantos, sólo he puesto excusas.

El trabajo que pretendo llevar a cabo -que ya está en marcha desde hace más de treinta años- no es un procedimiento de racionalización, sino todo lo contrario. La excavación está en la calidad que se realiza, por lo que no busca retroceder al origen, sino que lo socava desde los cimientos, lo divide, lo confunde, lo lleva a sí mismo en una agitación sin épocas y sin tiempo. Poner en orden las cosas es el movimiento inverso, el que vuelve al objeto y controla su cierre y hermetismo. El destino no tiene en cuenta la historia y menos aún la filosofía, y es al destino al que expreso la marca encontrada en el bosque. El recuerdo intenta dar cuenta de esta ebullición

dionisíaca, cuya expresión lógica más adherente es la del todo y a la vez. De este modo, encuentro el pasado aquí y ahora en la pista de la próxima revolución anarquista.

Frente al problema del tiempo, la revolución debe ser capaz de subvertir incluso la consideración estática que tenemos del pasado, de lo contrario ya no existe el salto cualitativo que caracteriza el maravilloso florecimiento de la transformación revolucionaria, sólo existe el concepto sucedáneo de progreso que acepta cambios y añadidos a la triste condición de hacer forzado. El recuerdo sólo puede hablar al destino desde un ángulo que ya no es cronológicamente controlable. Sólo así el pasado está en el futuro y no queda prisionero en las páginas muertas de la historia y la filosofía. Bakunin no pudo ni quiso -no era Marx y no creía en los procedimientos históricos deterministas- predecir el desarrollo futuro de la revolución anarquista, por lo que se inserta en un cruce que lo desborda dándole nueva vida no interpretándolo de una manera supuestamente más adecuada o más actual. «En la economía política, la acumulación original desempeña aproximadamente el mismo papel que el pecado original en la teología: Adán dio un mordisco a la manzana y con ello pecó la raza humana. Su origen se explica contándolo como una anécdota del pasado. Hubo una vez, en una época ya lejana, una élite diligente, inteligente y, sobre todo, ahorradora, y, por otro lado, unos desgraciados ociosos que dilapidaban toda su riqueza y más. Pero la leyenda del pecado original teológico nos cuenta cómo el hombre fue condenado a comer el pan con el sudor de su frente; la historia del pecado original económico, en cambio, revela por qué hay personas que no necesitan trabajar en absoluto. Ellos hacen lo mismo. Y de este pecado original se deriva la pobreza de las grandes masas que, incluso ahora y entonces, no tienen nada que vender más que a sí mismas, a pesar de todo su trabajo, y la riqueza de unos pocos que crece continuamente, aunque hace tiempo que han dejado de trabajar». (K. Marx, El Capital. Crítica de la Economía Política, Libro I, tr. it., Roma 1974, pp. 777-779). Suscribible, aparte de la estrechez de miras. El problema es mucho más complejo, no tanto en lo que respecta a los orígenes de la actual división -que, por otra parte, es muy diferente de la hipotetizada por Marx-, sino en lo que respecta a lo que se puede hacer para derribarla con una revolución anarquista, no con una sustitución de algún poder «provisional» por el actual. Y es que la presión de la forzada vida cotidiana hace, casi siempre, difícil alejarse de la distancia vital, volverse lejos, soñar un pensamiento diferente, sellado en unas pocas palabras mal acopladas, y entregarlo a futuros lectores improbables avalados por una cera de escasa comprensibilidad en las referencias. Esto también ocurre en esta Introducción. He juntado múltiples grumos de felicidad e infelicidad, momentos que sólo enfriándose han terminado por tomar forma, lejos de cualquier perfección, esto

es evidente, e incluso de cualquier acabado blasfemo. No debe aparecer nada de la obra subyacente, la que ahora es de carne y hueso y no necesita pinzas de laboratorio ni taladros despiadados. La intuición de un momento queda adherida al hacer, donde trato de coserlo y recoserlo en el lento progreso de la memoria, mientras imagino y veo mi mano en el acto irreparable que siempre ha sacudido a la humanidad y la ha vuelto del revés. Asedios, emboscadas, campos de minas, una mochila llena de libros sobre la libertad, contrastes gigantescos y reparaciones precipitadas.

No se puede predecir lo que ocurrirá con la firma en el aquí y ahora porque se dirige hacia algo que no conoce ni prevé. Ese algo es el presente, subvertido a su vez por la afluencia de calidad. Flota por un instante en la acción y luego encuentra su lugar en el recuerdo, un lugar extraordinariamente prolífico e imprevisible, donde el tiempo futuro, el destino lo escucha y lo comprende en su misterioso devenir.

Deberíamos hacer un recuento historiográfico y filosófico de la marcación antes de este levantamiento. No lo hemos hecho en los últimos treinta años, ni lo haremos ahora. ¿Qué sentido tiene representar el tiempo previo a una catástrofe? Son los filósofos los que deben responder a esta pregunta, que corresponde a los historiadores, y ellos lo hacen, no nosotros. El nuevo estatuto de marcado borra todas las huellas anteriores e incluso quema la señal del camino recorrido en el bosque. Sólo queda el bosque que se cierra, intacto, en su impenetrable virginidad, a espaldas de los que actúan. Llegados a este punto, quizá ni siquiera los historiadores sean capaces de hurgar con éxito en las cenizas de la condición original. Con todas sus limitaciones, Guido Calogero aborda este problema: «La elección entre egoísmo y altruismo no es contingente, sino omnipresente. Significa que, en cada momento de la vida, elegimos entre esos dos términos, es decir, acentuamos más o menos uno u otro de esos dos aspectos de la experiencia, que desde el punto de vista de ese marco de sus posibilidades nunca podríamos pensar de otra manera. Tampoco debemos preguntarnos aquí por qué debería elegir uno de estos dos términos en lugar del otro. Aquí no se trata de justificar el imperativo categórico de la decisión altruista. Aquí basta con reconocer que la alternativa es categórica, es decir, que no se puede no estar en ella, mientras que en el otro caso el dilema es evitable, y sólo se tropieza con él si se quiere. Esto es suficiente para concluir que esta alternativa inevitable tiene una estructura más urgente que la alternativa evitable, y no puede, en consecuencia, extraer su fuerza lógica de esta última. De hecho, es lo contrario. La regla de no contradicción es una especificación del imperativo ético, y no el imperativo ético una consecuencia del principio de no contradicción. No la lógica genera la moral, sino la moral genera la lógica. ¿Significa

esto que la ética, sin apoyo de la lógica en su origen y constitución, es algo ilógico e irracional? Este es un discurso más largo, y si siguiéramos sus desarrollos más remotos, ahora dejaríamos de centrarnos en lo que nos interesa más inmediatamente. La objeción que estamos discutiendo es la siguiente: – La indiscutible afirmación del «principio de diálogo» no es más que una consecuencia del «principio del logos», es decir, del principio de no contradicción. – Ahora podemos ver que no es así. La prohibición de contradicción se refiere a mi dicción: si renuncio a la dicción, esa prohibición queda suspendida en su valor. Sólo si hay un pasado en mi lenguaje rige el futuro: y este futuro puede contradecir mi pasado, puede negarlo y avergonzarlo. Cuando, por otra parte, observo que, si me abro a la comprensión de los demás, no puedo aceptar al mismo tiempo ninguna petición suya de cerrarme, entonces se me hace evidente precisamente la imposibilidad de dos comportamientos simultáneos y opuestos. Ya no se trata de «contra-dirección», sino de «contra-hacer», si queremos expresarnos así. Y, lo que es más importante, no es algo de lo que podamos escapar a la alternativa. No podemos escapar del dilema, y una vez que hemos elegido el polo de la comprensión, la voluntad de la comprensión de los demás, no podemos aceptar al mismo tiempo el cierre de la propia comprensión, que también puede fallar en su propósito.

Aquí, por primera vez, existe realmente esa imposibilidad de hacer dos cosas opuestas al mismo tiempo, que también parecería recordar el principio de no contradicción, mientras que éste se limita, en realidad, a procurar la concordancia del antes con el después, de lo dicho con lo por decir. Aquí es la imposibilidad radical de cerrarse en el mismo acto en el que se abre, lo que supera con creces, como cogencia trascendental, la simple desaconsejabilidad semántica de decir después lo que no se ha dicho antes. En este sentido, por tanto, el «principio del diálogo» aparece como más convincente y original que el «principio del logos»'. (Filosofía del diálogo, Milán 1962, pp. 46-47). Suspendiendo el juicio sobre los términos específicos de la posición filosófica de Calogero: egoísmo, diálogo, etc., el razonamiento es importante para comprender, de forma sencilla, el universo que me envuelve en el «logos» y del que sólo tengo una banal llave de entrada a través de la palabra, ninguna explicación real, ninguna posibilidad de comprensión digna de ese nombre. Si he de aspirar a la derrota -y no a una posesión banal y circunscrita que ha de guardarse de la codicia de los demás-, primero he de estar en paz conmigo mismo, sólo entonces los demás se me aparecerán como fantasmas y sombras, o como momentos difíciles de un encuentro en el territorio de la acción. Si todavía tengo que conquistar algo, si me atrae una posesión, todavía no estoy preparado, vacilaré en el umbral. Ser yo mismo no es posible, pero puedo llegar a serlo, y para lograrlo

nunca hay que traicionar el miedo ni la presunción. Vivir por debajo de mí mismo es una perpetua sensación de vergüenza.

La acción, en el curso de su despliegue intemporal e intuible sólo como condición de la conciencia diferente, es un estado completo, por lo tanto feliz, realizado como un ser que es, finalmente fuera y más allá de los límites del objeto forzado. La autoconciencia que posee la conciencia diferente en la acción no «conoce» el marcado, al igual que la marea creciente no conoce el único grano de arena que arrastra consigo. Por lo tanto, no hay eliminación de lo que la marca nos recuerda del pasado, de la obra de Bakunin, hay un acarreo con nosotros, un perfecto autodominio. Este estado de plenitud no puede durar, por lo que se precipita en el recuerdo, donde vuelve la conciencia de los límites del hacer y la conciencia inmediata se enriquece, esta vez, de los residuos cualitativos que su vida en el bosque ha derramado sobre él, benéficamente, como un don, no como una conquista a poseer y guardar.

La reconstrucción rememorativa no puede sino indicar un altavoz externo y extremo a las sombras de la apariencia que se agitan en la pared impenetrable de la caverna de las masacres. Esta existencia externa del ser que es, alejada del mismo recuerdo -una voz en el desierto no una demostración lógica irrefutable- no será vista por la apariencia más que como una representación objetual más, hasta que se produzca un nuevo punto de inicio capaz de estimular otra superación. Sin embargo, estos pliegues no son la simple repetición de la acumulación objetual. En el caso que nos ocupa, son el instrumento y la realización continua de la revolución anarquista.

En el presente confiado a la producción forzada -la historia y la filosofía en el caso que nos ocupa- el signo no se experimenta directamente, puede ser asumido como un derivado, una ficha y un detalle olvidado o por olvidar. Quizás, aparte de algunos casos, también puede ser un trauma o una verdadera remoción llevada a cabo por el historiador o el filósofo, como contenido que no es aceptable dentro del equilibrio de su concepción cronológica y lógica. Por eso se puede encontrar en el camino en el bosque, donde yace en estado latente, pero el camino es mío y el bosque es ajeno o en todo caso marginal a la producción de objetos forzados. Existen considerables dudas sobre la existencia de estas tres cosas desde un punto de vista objetivo. El signo yace inmóvil e insignificante, el camino está por abrir y el bosque tiene contenidos oníricos que perturban cualquier funcionamiento productivo adecuado, amenazando su existencia aunque sea remotamente, algo que dice más o menos, hic sunt leones.

El restablecimiento de estos tres movimientos es simultáneo, de hecho interactúan entre sí, el bosque con el camino y el marcado con el camino y el bosque. Inmediatamente, en el impacto todavía objetivo y fáctico, pueden no decir nada a la conciencia inmediata, pueden permanecer ininteligibles hasta el momento en que me implico en la travesía, determinando un aumento incluso apreciable de la ansiedad. En un momento dado, irrumpen en la acción y determinan consecuencias impensables a priori y que sólo el recuerdo puede intentar esclarecer, no retrocediendo, no retrocediendo, sino avanzando hacia el destino que podrá dar una dirección tanto al signo único, como al camino, como a todo el bosque. Por lo tanto, no es sólo el marcado el que tiene un rastro de Bakunin y su obra, sino el marcado en el camino en el bosque. Esto es exactamente lo contrario de lo que los confirmantes de la cautela y la posesión deben proteger, cueste lo que cueste. Un ejemplo se aplica a todos, el de Nicola Abbagnano: «Permanecer fiel a la sustancia del propio ser significa poseer un destino. El destino es el compromiso con el futuro, es la anticipación de lo que será. El hombre que posee un destino sabe que, pase lo que pase, el futuro se parecerá al pasado, tendrá una continuidad y una conexión vital con el pasado. Y este conocimiento no es un pensamiento o una observación objetiva, sino una decisión comprometida, de la que forma parte la consideración del riesgo y la responsabilidad ante el mismo. Para mí, tras reconocerlo y decidirlo, el destino significa que, aunque todo cambie, nada cambiará, porque seguiré siendo fiel a mí mismo y a la sustancia de mi ser. El destino da un sentido permanente y eterno a la dispersión y a la nada del tiempo». (Introducción al existencialismo, Turín 1957, p. 66). Lo que decimos en este libro, y no sólo aquí, es exactamente lo contrario. Somos nosotros los que hablamos al destino y no a la inversa, pero para ello debemos tener la palabra adecuada. Es una pretensión inútil buscar el camino a través del mundo del hacer. La conciencia inmediata trabaja con tanta fuerza y energía porque piensa que está alcanzando la plenitud, quiere ser capaz de construir su propio destino, su propia totalidad, busca en otras palabras una vida interior para cambiar, pero quiere que sea fuerte y determinada en la partición como en la unificación. No admite la derrota, salvo como conclusión negativa. En la propia determinación, pobre y circunscrita, plantea el alto delirio del sueño conclusivo, inescrutable de toda especificación. La pequeña e insignificante modificación tiene la misma composición compleja que la transformación. Aquí comienza una especie de locura que no admite justificaciones lógicas, aunque se mantiene en el campo de la lógica, sabe que la calidad la fecunda desde dentro, por lo tanto no es ese reducto que simplemente es y punto. Si la calidad fecundara la ausencia no sería nada, un vacío absoluto, pero es una señal y corresponde a la voz que oigo en el recuerdo, que me dice que insista, que vuelva a abandonarme, que no tenga miedo, que no lleve conmigo equipaje y justificaciones, porque no me ayudarán. Mientras lucho por

el conocimiento, por la vida en medio de las sombras y el déficit presupuestario, está latente en mí la esperanza de ir más allá.

La latencia es, por tanto, una experiencia más amplia que la marca, y esta última puede ser devuelta a su significado original de signo, contramarca, impresión caliente hecha con un hierro candente, en definitiva, algo que en la superficie sirve para marcar lo que hay debajo, y este universo de abajo no está cerrado en una capilla funeraria sino que está en comunicación con el camino del bosque y a través de este camino con todo el bosque. Al sacarlo a la superficie en el lugar predestinado para ello, estoy preparado para dirigirme a la acción, de lo contrario la latencia permanece inmóvil y la marca juega el mismo papel que una lápida en una tumba, indica lo que hay debajo y al mismo tiempo lo sella y lo encierra. Si mi acción despierta la latencia y desencadena el cruce, es la latencia anterior la que me llevo a la experiencia diferente de la calidad. Por el contrario, en la acción capto su profunda extrañeza como instrumento y su voluntad de traer la obra de Bakunin al aquí y ahora sin vacilaciones ni explicaciones de interpretación, en su totalidad, como lo fue toda su vida vivida bajo el signo de la revolución anarquista. En la acción, el signo es captado en su latencia, percibido e intuido en sus implicaciones más íntimas en el camino en el bosque y con todo el bosque, pero también es, al mismo tiempo, no perceptible cronológicamente, olvidado como signo y revivido como experiencia directa de la obra de Bakunin.

Mi vida predomina en la acción, cualitativamente completada por un momento en la efusión violenta y abrumadora de una conciencia diferente. En esta gigantesca ola, ¿qué pasa con las firmas? Cada plenitud tiene en su interior matices de mayor o menor intensidad, grados de calidad que se distribuyen como la luz se distribuye con los colores; no hay un resplandor único y ardiente, que, si lo fuera, no daría nada al recuerdo. En el punto de máxima intensidad de la experiencia todavía puede haber un inexperto que se experimentará en otra travesía. Pero esto sólo se puede intuir, no se puede decir, el recuerdo no puede decirlo.

El carácter extremadamente traumático de la experiencia diferente no permite una forma ordenada de experimentar plenamente el contenido del marcado. Estamos demasiado en deuda con el hacer para resistirnos sin miedo a las deslumbrantes iluminaciones de la calidad. Escalamos la sensación de plenitud y terminación, soñamos con ella mientras el instante cualitativo nos agarra con su tremenda garra y nos arrastra, pero la excesiva proximidad con el ser, la profunda sensación de caos e inmanifiesto que se manifiesta de repente nos trastorna. Existe, por tanto, una condición que experimenta el marcado por sí mismo, somos nosotros los que lo

ponemos en marcha pero no somos nosotros los que lo llevamos a término. Al ser completado por la calidad, no es ciertamente nuestra capacidad de control la que emerge para asegurar el cierre del círculo. No tenemos capacidad de control en la calidad; somos una ramita a merced del viento del desierto.

«Durante mil años y más la dolorosa Ofelia
Pasa, fantasma blanco, por el largo río negro;
Durante mil años y más su dulce locura
Murmura un romance al viento de la tarde.
La brisa besa su pecho y desciende en corola
Los amplios velos, suavemente acunados por las aguas;
En su húmero llora la emoción del sauce,
En su frente soñadora se inclinan los juncos».

¿Qué quería decir Rimbaud con estos versos? Aferrarse a una realidad improbable. Lo cual es imposible. Si despojo a la acción de su absoluta ajenidad a mis miserias, la cargo de una voluntad de existir que podría solicitar hasta la aniquilación, pero eso sería reducir la calidad a las condiciones de un mundo pobre, formado sólo por mis pobrezas. ¿Qué podría poner en calidad para hacerla mía definitivamente? Nada. Sólo abandonando la frontera de la acumulación avanzo, voy más allá de mis propios límites, me diferencio de mí mismo para ser, en definitiva, sólo yo mismo, y de ahí deriva la intención de la ausencia. Si la ausencia está aquí conmigo, es esta ausencia la que podría traer a mi esfuerzo hacia la calidad, y así también esa parte de mí que renuncia a la posesión, despojándose de su propio fundamento modificador, haciéndose indiferente, abandonándose. La acción necesita una contrapartida valiente, una derrota radical proveniente de muchas victorias, un despojo de todo, capaz de tomar la voluntad por sorpresa.

Sólo experimentamos mínimamente el marcaje, y no experimentarlo es la forma más comprensible de llevarlo con nosotros al más allá. De ello se desprende que lo que da sentido a este libro no es tanto la calidad de lo que hemos vivido como la calidad de lo que no hemos vivido, lo que no hemos podido captar bien y en su totalidad, y de lo que, en consecuencia, el recuerdo proporciona un esquema muy engañoso. Pero esta es la parte más original de mi trabajo, el hecho de haber dado forma a un estallido de Bakunin en el aquí y ahora, parcialmente captado a partir de un detalle como el que pueden contener uno o varios signos. La consistencia del discurso será entonces diáfana, es decir, como un velo transparente pero no demasiado, los deseos y las pulsiones estarán presentes en lugar de los contenidos objetuales y las teorías transpuestas en forma de objeto, emergiendo con urgencia a la conciencia diferente que actúa y no espera señales o confirmaciones,

solicitaciones indirectas, sino, más que nada, preguntas sin respuestas. La lección más profunda que aprendo de esto es que la completitud cualitativa es la verdadera incompletud, la incompletud que vive y transforma mi ser tristemente incompleto cuando se encuentra inmerso en el fango del hacer forzado.

Acercarse a Bakunin de este modo permite acceder a un pasado que vuelve a ser presente, sin dejar de ser históricamente pasado. En la forma ambigua y paradigmática del recuerdo, la presencia, esta extraña y extraordinaria presencia cualitativa, se discute frente a las posibilidades revolucionarias y anárquicas de las que el destino indica el desarrollo. Esta solicitud sigue el despliegue activo del pensamiento y la acción, no se apoya en montones de detritus y referencias eruditas. No abre una puerta secreta de acceso al pasado, habla al aquí y al ahora, al punto exacto donde la superación ha interrumpido el ritmo forzado del hacer. La presencia anárquica y revolucionaria de Bakunin surge entonces entre las palabras. Se trata de un problema de comunicación no directa, de accesibilidad fácil y común, que se presenta aquí. ¿El antiguo problema de las mónadas? La verdad es que no. Renato Cristin escribe: «Tal vez el problema que la monadología plantea al pensamiento contemporáneo pueda entenderse en el horizonte fenomenológico. La mónada realiza sus propias posibilidades en el sujeto intencional y, sin contradicción, en el ser fáctico. Como ser situado en el mundo, plantea el problema del mundo como red de relaciones: en este caso los conceptos de In-der-Weltsein y Lebenswelt parecen expresar plenamente la soledad y la reciprocidad de las mónadas. Aquí se tematiza por primera vez el mundo en su estructura intencional y su irreversibilidad existencial. Pero, a la vez que se subraya el esclarecimiento que la fenomenología, Heidegger incluido, puede aportar a la historiografía leibniziana, es importante destacar cómo en esta triangulación Husserl y Heidegger pueden encontrar algunas zonas de proximidad: la metafísica de la mónada ponía en primer plano el problema del hombre en su mundo, pero para comprender la implicación oculta entre sustancia y fenómeno «era necesario el esfuerzo de una filosofía entendida hoy en crecimiento, para liberar de nuevo al pensamiento contemporáneo la visión del fenómeno del mundo»». («La mónada, el eco, el arco iris. Heidegger, Husserl y el concepto leibniziano de sustancia», en «Aut aut aut», nn. 223-224, 1981, p. 231). El otro, inalcanzable e indiferente, la otra mónada, si se quiere, se convierte de repente para mí en lo que queda en mis manos cuando pierdo, en el momento de la derrota. La posibilidad que me sugiere el destino es el ser, la cualidad misma en su majestuosa ausencia, lo que siento dentro de mí como la paz finalmente alcanzada, el cumplimiento de la acción, el signo del abandono como el sabor lejano de una fruta sabrosa. Para el momento de la pérdida, cuando el mundo me mira atónito preguntándose qué hago ahí, alejado de mi papel, la ausencia me hace compañía.

La soledad que siento es la misma que experimenté en la acción y mi estado, antes de retomar el hacer, es igual de desolador. Cuanto más lo entiendo, más retrocede, pero así se mueve el mundo, mi mundo, que vuelve a sus tormentos y mezquindades cotidianas. Por regla general, la calidad es ajena a mi experiencia, pero por un momento su ajenidad e indiferencia se abrieron a mi abandono y su poder no fue suficiente para expulsarme, se vieron obligados a tomar nota de mi acción, a reconocer que la transformación es parte de su forma indiferente y que su libertad, La libertad absoluta, la libertad del ser, condenada a la indiferencia exterior, puede abrirse a mi aspiración -sin ceder ni disminuir su absolutez, porque no llevo nada conmigo ya que ninguna posesión puede existir en las condiciones de la experiencia diferente. Por lo tanto, el poder supremo es igual a la pérdida porque está desprovisto de contenido. Recordando esta extraordinaria condición, mis palabras son pobres signos que no penetran en la realidad del ser, representando sólo un sueño, una reflexión sobre la fuente de la realidad y un discurso hecho de palabras que intenta contrastar con un discurso real lleno de acciones.

Pero, ¿cómo es posible hablar de una experiencia absolutamente diferente que -de manera ciertamente parcial- no hace más que seguir una firma entre las muchas otras sensaciones que la calidad, en su torbellino de sucesiones, consigue poner en marcha? Es decir, la cuestión es la siguiente: ¿cómo es posible hablar de un signo que sólo se capta parcialmente y que por lo demás -pero qué es ese resto-? – ¿permanece sin vivir? El recuerdo no da respuestas acomodadas, produce nuevos problemas, ya que está en su naturaleza de instrumento improbable con el que socavar las sombras del muro inquebrantable de la caverna de las masacres. Se limita a decir que la divisoria de aguas entre lo vivido y lo no vivido no tiene ciudadanía en la experiencia diferente, las dos condiciones cognitivas son captadas de la misma manera, es decir, abriéndose a ellas y siendo captadas por ellas.

Así estoy atrapado en el cruce de lo vivido y lo no vivido de la marca, aunque luego en el recuerdo quizás -no seguramente ni del todo- sólo pueda dar cuenta de lo vivido, mientras que lo no vivido se deslice entre las palabras, dibujando el destino antes y mejor que lo vivido. ¿Pero no son éstas las condiciones de la repetición de objetos estúpidos? Aquí, el deseo indestructible de ir más allá, hacia lo absolutamente otro, produce un trastorno que hace irrepetible tanto lo vivido como lo no vivido. Y la huella más identificable de esta irrepetibilidad es la presencia activa del anarquista y revolucionario Bakunin en la diferente experiencia y en su, aunque enrevesado, recuerdo.

La marca arrastrada a la experiencia absolutamente otra se desbarata así en su propio arraigo en la senda del bosque, se deconstruye en vivida -percibida y captada en la travesía- y no vivida -olvidada-... – erosionado hasta el último detalle y hecho resurgir del tradicional panal que guardaba celosamente sus orígenes, evocado y llamado a decirse, en definitiva, erosionado en profundidad. ¿Significa esto la pérdida de su significado simbólico, del proceso de arraigo que lo había marcado? No. Estas características pueden participar en otra superación o quedar para siempre en el olvido de un detalle descuidado.

La travesía rompe el marcaje, no desanda un itinerario contrario destinado a restablecer la relación con la obra de la que es un fragmento abandonado pero no por ello poco importante. Este desmenuzamiento elude el contenido y lo desplaza para interrogar las condiciones de calidad en las que ese contenido se ahoga y resurge sin poder imponerse a la atención de las distintas conciencias ocupadas en otras consideraciones.

En algunos aspectos, esta experiencia impactante es circular, de naturaleza centrífuga, el marcaje no la conduce en un vaivén cronológico que sería un duplicado exacto del itinerario historiográfico, sino en una condición borrosa y casi incomprensible. Lanzado al más allá, el signo es abandonado a su suerte, accediendo a niveles inesperados de significado o permaneciendo en silencio, no es posible predecir lo que sucederá.
Así, sin forzarlo, el pasado, incluso en su parte no vivida, denuncia su contextualidad con el presente y se hace accesible no como signo de un itinerario histórico o filosófico, sino como experiencia cualitativa diferente del mero objeto cuantitativo. En el nuevo acontecimiento, absolutamente diferente, donde la calidad arrastra el sentido y lo vacía como una vieja marioneta llena de estopa, el signo no sólo reconecta a Bakunin y su revolución anarquista con el aquí y el ahora, sino que revela los aspectos contradictorios e irrealizados de aquel sueño pasado, de aquellos deseos, insertándolos en contextos que también pueden ser contrarios y capaces de identificar los límites que la historia y la filosofía se habían propuesto poner entre paréntesis. La llama onírica de la aventura cualitativa puntual no escatima nada que pueda tener un sentido contrario a una tesis preestablecida por la sencilla razón de que no tiene ninguna tesis preestablecida que defender. En otras palabras, lo que entra en el fuego cualitativo ardiente es la firma, arrastrada, pero incluso la parte que -como hemos visto- puede quedar descuidada, desempeña un papel indirecto para que el fuego no se apague completamente en el recuerdo. Aquí, de hecho, no hay ninguna parte de la marca que pueda ser abandonada definitivamente a su antiguo destino, el de la historiografía y la filosofía. El juego se entrelaza entre la

función semántica y la formación morfológica del contexto de los signos; el alcance de estas relaciones es prácticamente inagotable y alimenta una mayor trascendencia, incluso sin tener en cuenta los resultados a veces contradictorios del recuerdo. Cristin continúa significativamente: «Al modelar la intersubjetividad, Husserl insinúa restaurar una idea de comunicación de conciencias que se remonta a Cusano, para detenerse en los albores de la filosofía moderna, es ampliada por Leibniz y retomada por el espiritualismo de Lotze. Para Husserl la sustancia fundamental es la conciencia, que debe tener relaciones: la autorreflexión y la proyección hacia la alteridad delinean una esfera armoniosa donde el reconocimiento mutuo de los sujetos y la convergencia entre singularidad y pluralidad encuentran un fundamento estable. Observado en su conjunto, el proyecto metafísico de Husserli tiene una amplia articulación: «metafísica: primer grado; retorno al primer absoluto, el de la fenomenología y las ciencias reducidas en sentido fenomenológico: la conciencia y sus subdivisiones en henadas. Segundo grado: la unidad de las múltiples hénadas o mónadas por medio de la teleología, de la armonía». En esta conspiración entre los sujetos, no reaparece tanto la visión cusana de la unidad infinita del ser -aunque temas cusanos como el retrato, el repliegue del individuo sobre sí mismo, la contractio, puedan identificarse en varios momentos de la fenomenología- como la metamorfosis racionalista que sufre la metafísica medieval con Leibniz.... [...] Nada de misticismo: la metafísica es «la interpretación definitiva, que debe producirse mediante la gnoseología, del mundo dado». Leibniz reconoció el último principio de la metafísica no dogmática, del conocimiento científico: el sentido profundo de la filosofía racionalista». Husserl renueva, pues, las figuras leibnizianas, sometiéndolas al mismo tiempo a la destrucción fenomenológica que recae sobre las categorías tradicionales: vuelve a partir de cero, pero no puede anular totalmente sus deudas. Al igual que no puede, y tal vez no quiere, Heidegger, que después de haber absorbido y remodelado la fenomenología se aventura por caminos que Husserl casi nunca había frecuentado. Tal vez quede algo del antiguo vínculo: ciertamente la enseñanza de las Ricerche logiche (búsquedas lógicas) no se ha perdido, ya sabemos la estima que Heidegger sentía por ellas. Además, no parece haberse perdido el potencial de trascendencia de la intencionalidad, ni el sentido del ejercicio de la escucha de las modificaciones temporales y perceptivas de la subjetividad. Además, se pueden encontrar algunos tejidos contiguos en el plano cosmológico, especialmente en una figura: el espejo.

En el Geviert, 'la tierra y el cielo, lo divino y lo mortal están mutuamente conectados, en sí mismos unidos. [...] Cada uno de los cuatro refleja a su manera la esencia de los otros». A pesar del hermetismo casi poético, sentimos resurgir el motivo leibniziano y husserliano de la armonía. El reflejo mencionado es, de hecho, análogo

al reflejo del universo en cada mónada. Precisamente porque no se trata de «la presentación de una imagen», sino de algo más íntimo y vinculado a la estructura esencial de los cuatro, algo que «libera a cada uno de los cuatro para lo que le es propio, pero vincula a los cuatro así liberados en la simplicidad de su pertenencia mutua esencial», este «juego de espejos» [...] lo llamamos mundo». (Ib., pp. 251-252). ¿Cómo hablar de este abismo que separa las mónadas o, para volver a nuestra terminología, el signo del contexto historiográfico que se empeña en acogerlo? No puedo hablar de ello en el contexto de los signos a los que me veo pobremente obligado a recurrir si no hubiera una huella aquí, a mi lado, como una ausencia, una huella de la indiferencia del ser que es y no puede ser de otra manera. Por reflejo, al hablar de esta huella, hablo de calidad. Si mi palabra se atasca en la ausencia, es señal de que aquí hay una separación, la presencia remota es presencia aquí como no presente, los dos modos lógicos, y en el mundo no podría ser de otra manera, se convierten el uno en el otro y se sostienen mutuamente. La indiferencia del ser es igual a la incomprensibilidad de la ausencia en un mundo donde todo es comprensible. Al hablar de la ausencia, la traigo al mundo que así la conoce como carencia y como modelo de pérdida. Por supuesto, de esta forma le quito su verdadero fundamento, que es la calidad, pero no le corto nada significativo, ya que de todas formas no podría hablar de ello. Le quito el fundamento a la ausencia y la reduzco a un hecho que no conquista sino que pierde, es derrotado. El nuevo significado de hacer es que también puede fracasar en su propósito.

La aventura cualitativa a menudo parece dejar fuera la casi totalidad de un marcaje sólo si se considera la parte simbólica del mismo, la contramarca, pero agarra y arrastra consigo el contenido, la parte sumergida y excavada en el camino del bosque. El discurso subyacente tiene la sartén por el mango porque es el más alejado de los condicionamientos históricos y filosóficos, el que lleva las señales de vida y no las interpretaciones que se han hecho de él. La no-realización es lo más alejado del objeto obligatorio y lo más fácil de captar al cruzarlo. Por otro lado, los límites bien definidos son refractarios a abrirse a ser cruzados y siempre están a la espera de una finalización poco convincente que nunca llegará del hacer coercitivo.

Si la marca es la huella -no la completa fundamentación historiográfica y filosófica de Bakunin- señala, en primer lugar, la ausencia, no sólo cronológica sino sustancial, de contenido. Pero esto no significa que la ausencia en cuestión sea idéntica a la que se da en la historia y la filosofía, sólo es inmanifestada, encapsulada en el signo que la refrenda, es presencia real marcada como ausencia. Soy yo quien es irreal si intento colocarlo en el mausoleo histórico y filosófico. Si, por el contrario, quiero que esta ausencia no sea irrealidad, y al mismo tiempo no ser yo mismo irreal, debo

insertarla en la trascendencia, conducirla al mundo diferente de lo cualitativo, donde trastorna las disposiciones momificadas del hacer, consideradas como el único mundo real. En esta conducción conmigo, en mi aventura, el signo de Bakunin, remonto los caminos del pasado y traigo al presente lo que también podría permanecer sumergido e insignificante para siempre. Al borrar esa más que posible insignificancia, borro el mundo forzado que quería a toda costa hacerme insignificante.

No reconstituye una condición anterior a mi acción, sino que la trastorna arrastrándola más allá de ella, no hay nada del pasado, nada arcaico en la forja de la calidad, ni la historia ni la filosofía pueden mantenerse en pie, todo está desbordado y la pequeña marca sigue este destino común. La presencia y la existencia en la calidad coinciden porque la plenitud las une. Que esta soldadura también parezca parcial -en el recuerdo- es una limitación de la palabra, no de la calidad, o que la observación burlona del hacer vuelva crítica y estúpidamente a subrayar esta limitación, lo que ocurre sistemáticamente, es otra cuestión que interesa aún menos aquí. La marca ha sido captada -barrida totalmente, quizás parcialmente, no es posible decirlo- pero no ha quedado en su lugar, atornillada al camino en el bosque, y su contribución ha estado presente surgiendo en la calidad, es decir, ha sido lo que era, más y mejor de lo que podría haber sido como resultado de la investigación policial de la historia y la filosofía. En esta condición, vivida de manera totalmente cualitativa, el hecho, objetivamente situado en el cuerpo historiográfico pero relegado a la marcación, por lo tanto colocado en los márgenes y de manera particularmente baja, pasa a una condición de existencia activa, resucita a la vida e indica, por sí mismo, su fundamento anárquico y revolucionario.

No es una apariencia lo que la marca encuentra en la calidad, sino su propia existencia real, su propia vida de huella verdadera dejada por la vida de Bakunin. La apariencia de fantasma la tenía en ser considerado un objeto donde su propio movimiento libre era nulo por la modulación impuesta por el hacer coercitivo que lo envolvía, inmovilizándolo en su propio lecho. La importancia de la superación consiste, por tanto, en el acto de destruir esta realidad forzada y de hacer posible otra diferente, nueva, interna al recuerdo que recoge la explosión destructiva de la acción cualitativa y la dice. Aquí el poder de la imaginación compensa la falta de palabras. Si el decir quiere aprender a hablar de calidad frente al destino, en un presente todavía caótico pero ya casi presa de la recuperación de los hechos, debe aprender a hacer un uso diferente de la imaginación, a reabrir el camino hacia el increíble poder del deseo y del sueño, y no tratar de consolidarse en torno a un absurdo núcleo de verdad que puede ser barrido en cualquier momento. Es aquí,

con los modestos instrumentos del recuerdo, donde se constituye el nuevo proyecto anarquista y revolucionario de Bakunin.

Con esa precisión cortante que sólo pueden tener los poetas:

«Temo tanto la palabra de los hombres.
Siempre lo dicen todo tan claro:
Esto se llama perro y esto se llama casa,
¡y aquí está el principio y ahí está el final!
Y estoy consternado por la forma, por la burla,
Que conocen todo lo que fue y será;
No hay montaña que los maraville;
¡Sus tierras y jardines lindan con Dios!
Los amonestaría, los detendría; ¡aléjate!
Me gusta oír cantar a las cosas.
Si los tocas, se quedan tiesos y mudos.
Matas cosas por mí».

La mano de hierro del asesino es demasiado pesada para la pérdida, para el acceso a la acción; sólo domina el hacer que construye vehículos que se dirigen velozmente hacia la caverna de la matanza. Con la pérdida del hacer, con la experiencia negativa de sus límites, que nunca desaparecen del todo en el horizonte, y en la simultánea incompletud que lo impregna todo, la certeza de la vida, del fundamento lógico de la vida, se pierde, se encoge en un abismal descuido que acaba convirtiéndose en desprecio y abandono. Y, sin embargo, en la implicación de este miserable asunto, algo señala sus pies y hace un pasaje, un intento, si no un gesto absurdo de libertad. En el país de la cantidad, nace una aspiración a la calidad, lo que indica implícitamente una devaluación del punto de partida. Esta aspiración se une a la diversidad, dando lugar a una conciencia diferente, a un viaje a la acción. Al dar vida al mundo del hacer no he podido dar a luz la plenitud, esta carencia está marcada por la ausencia, por lo tanto por el ser que es, también frente a mí, en la acción, por el momento sólo una imagen en mi mente, tal vez con una correspondencia real a experimentar en la superación. La cualidad permanece donde está, inmóvil e indiferente, no soy yo quien le da vida, pero si la experimento como diversidad, la posibilidad que el destino pone a mi disposición es ciertamente mi propia aventura, por lo tanto también de concreción cualitativa, aunque indirectamente. Soy muy consciente de que esta conclusión podría prestarse a la misma crítica que se hace al idealismo absoluto, pero aquí el problema que está en juego es diferente. El abandono niega la posibilidad de seguir conociendo, por lo que la realidad del ser -en este caso la huella que proporciona el signo en el bosque, de ahí lo de Bakunin-

sólo puede ser intuida, y así es también cuando hablo de ella, la negación temporal y posicional de la intuición. El conocimiento distingue y encierra la calidad en una definición, una pobre imagen de una rica realidad; puedo dar la vuelta al razonamiento, pero entonces el posible conocimiento se escapa del marcaje y vuelve a mí como reflexión historiográfica, una acumulación de hechos y acontecimientos, teorías y reflexiones. Al detener el abandono, al dejar de lado las firmas, el conocimiento histórico manifiesta toda su fuerza bruta, un anhelo de conquista que fascina y que no puedo detener a menos que se detenga por sí mismo ante su propia condena a la incompletud. Por otra parte, el abandono a la intuición del signo no interroga, no trata de objetivar, es él mismo objetivado por la realidad, llevado a la raíz que precede a la orientación, es decir a la cualidad, y aquí puesto también en la condición de perderse en el infinito o de interrogar. La pregunta devuelve la experiencia activa al hacer y a lo inmediatamente necesario, donde sólo es posible el recuerdo. Y es esta última recaída la que se persigue aquí al cuestionar el signo único. El punto culminante de la conciencia diferente me permite captar la calidad, y hacer fluir ante mis ojos el momento focal del sentido revolucionario y anárquico de la obra de Bakunin, luego todo vuelve a la oscuridad de antes, lo que la impudicia llama la luz del conocimiento o la fuerza del conocimiento.

La firma, por todo lo que hemos dicho, incluye un contenido -marginal respecto a la historia y la filosofía- pero también un punto en el que el propio contenido se hace legible, es decir, se presenta como un fragmento del pasado capaz de alzarse contra su propia categoría de pertenencia, muerto en la objetividad del hacer. Esta insurgencia es la que se sensibiliza en la experiencia diferente de la calidad, o al menos es la parte que ciertamente no se descuida en la calidad, haciéndose presente y trayendo consigo, arrastrando e involucrando al resto, la parte grabada en el camino del bosque. Del pasado se hace presente, ya no como marca sino en forma de recuerdo.

No es una forma especialmente sofisticada de leer un fragmento histórico colocado bajo un microscopio equipado con una lente filosófica. Tampoco se trata de volver a las decisiones tomadas en la historiografía y dejadas de lado porque no son utilizables actualmente ni siquiera desde una perspectiva filosófica. Tampoco se trata de un intento arriesgado y caótico de dar una terminación diferente a algo que, como objeto, se reconoce como incompleto, pero siempre dejándolo en su contexto pasado, y dejando que en ese contexto opere una cierta renovación de las correspondencias y equilibrios historiográficos y filosóficos. En cambio, se trata de anular el olvido del pasado, sustituyéndolo, a partir de la marcación, por una presencialidad desconocida que arroja una imposibilidad objetiva ya enterrada en

una perspectiva de posibilidad dinámica, cualitativamente diferente, donde estalla una contextualidad completamente nueva, con posibilidades nuevas e impensables, en el recuerdo. Lo que estaba acabado comienza a vivir de nuevo a través de una apertura violentamente traumática, tanto con respecto a un pasado codificado como a un futuro que adquiere el aspecto del destino.

El momento traumático de la implicación que arrastra el marcaje no está en el trastorno del pasado, que se ve así afectado en su orden determinado como objeto producido coercitivamente, sino en el recuerdo que rompe la restricción cronológica que se considera insuperable y se vuelve hacia el destino, presentando así un discurso forjado en la calidad, por lo tanto diferente de la continuidad y la lógica histórica y filosófica que el tiempo y sus escáneres están acostumbrados a tener en cuenta. Este discurso, aunque sea por meras insinuaciones, aunque sea como rastro, no estaba presente en el pasado, aquí era y sigue siendo desconocido, aquí, en las categorías fijas e inescrutables del determinismo historiográfico y del logicismo filosófico, es un secreto inviolable que ninguna lectura más o menos atenta de este libro podrá corregir. La agitación de la firma en la aventura cualitativa anticipa, en el recuerdo, el nuevo proyecto revolucionario y anarquista, aquí y ahora, que todavía lleva grabado el nombre de Bakunin, aunque no siempre sea evidente.

De este proyecto que será, cada marca lleva en sí misma una parte en forma de huella, para ser despertada del pasado por la dura experiencia de ir más allá. El pasado atraviesa así el muro infranqueable del tiempo y se precipita en un presente que es ya, en el momento de completar cualitativamente la verdad, su propio destino revolucionario y anarquista.

¿Sería este extraordinario acontecimiento una nueva aportación al conocimiento histórico y filosófico? No lo sé y no lo creo posible. En cualquier caso, es una cuestión de poco interés. Desde luego, no es una nota trivial al margen. La marca es así arrebatada a una fuerza regresiva -la meramente cronológica- que, aunque la haya expulsado, sigue manteniéndola en vilo cuando la descubro en el camino del bosque. No puedo simplemente desprenderla y añadirla a la acumulación que quiso olvidarla o al menos expulsarla, no puedo devolverla a un origen que ya no le pertenece, puedo en cambio conducirla en el peligro, en el traumatismo inconcebible de la calidad, donde es pensable -o más bien repensable- una nueva «historia», ya no prisionera sino libre, ya no sierva tonta de la filosofía sino un proyecto en sí mismo, una contribución a un sueño más grande, el de la revolución anarquista.

En definitiva, es posible leer la obra de Bakunin desde la perspectiva tradicional, e incluso apoyarse en la edición que he editado en los últimos treinta años, tras el inmenso esfuerzo de Lehning, pero es posible poner en práctica algo absolutamente diferente. Este libro trata de actuar en esta dirección, no es un remedio para comprender mejor la historia y la filosofía de Bakunin, es sólo un esfuerzo activo para realizar, a partir de Bakunin, el sueño anarquista y revolucionario que distinguió su vida y liberarlo de la tiranía de los conservadores del cadáver.

Acabado en la prisión de Korydallos (Atenas) el 8 de abril de 2010

Alfredo M. Bonanno

La polémica con Mazzini

La edición italiana de las Obras Completas de Bakunin viene a llenar un importante vacío en la documentación histórica disponible sobre el movimiento anarquista italiano en particular y sobre el movimiento obrero en general.

Algo se había publicado ya en Italia, en primer lugar las traducciones de algunas obras de Bakunin realizadas por P. C. Masini y la traducción de Estado y Anarquía realizada por los señores Corradini. Si a esto le añadimos algunos panfletos y pequeñas antologías, el panorama se cierra inmediatamente.

Quizás haya razones, no sólo editoriales o científicas, que hayan determinado esta «censura a priori» de la obra de Bakunin en Italia, y las desconocemos, sin embargo, parece imprescindible que pongamos fin a esta situación haciendo un esfuerzo por animar a los compañeros a leer directamente la obra del gran revolucionario anarquista.

Nuestro trabajo actual se ve muy facilitado por la edición de los Archivos Bakounine que está publicando Arthur Lehning por encargo del Internationaal Instituut voor Sociale Geschiedenis de Ámsterdam. Esta edición, que puede considerarse definitiva, tiene el notable mérito, entre otros, de no haber comenzado la publicación de los escritos de Bakunin por orden cronológico, lo que hubiera supuesto que las obras inéditas más importantes, las de los últimos años de la vida del revolucionario ruso, hubieran permanecido inéditas durante quién sabe cuánto tiempo. Ha habido varios intentos de editar las obras completas de Bakunin pero, por una u otra razón, nunca se han completado. Esperamos que esta vez haya una excepción y que la obra

se complete. Sin embargo, independientemente de lo que se publique, el hecho notable es que incluso en este primer volumen han salido a la luz importantes y notables trabajos inéditos.

Esta nota introductoria pretende ser una simple guía para el lector, explicando brevemente el significado político y el lugar histórico de cada uno de los escritos presentados. Muchas razones, principalmente técnicas, nos han impedido reproducir las introducciones fundamentales de Lehning a cada volumen de la edición básica, la de Ámsterdam. Sin embargo, dado que nos interesa estimular en el lector italiano una conciencia política inmediata de las aportaciones de Bakunini, trataremos de sugerir aquí una fructificación lo más libre posible de debates vinculantes de colocación histórica, reduciendo al mínimo la información en este sentido.

Los análisis teóricos de Bakunin tienen un valor histórico fundamental, situándose como una alternativa luminosa a ciertas construcciones de poder ligadas a estructuras contingentes de tipo reformista o a visiones autoritarias de tipo revolucionario, pero, más allá de esta vigencia inmediata, en cuya perspectiva han sido ampliamente examinados en otros lugares, y en la que acabarían ahogándose en el enorme abismo de las yuxtaposiciones y correcciones, para salir a la superficie definitivamente «santificados» e inservibles, más allá de esta vigencia, decíamos, es posible encontrar la enseñanza revolucionaria fundamental: la lucha de un hombre contra el poder, incluso la más difícil de distinguir, la que se esconde bajo los ropajes de las palabras truncadas de la insurrección y la revuelta, instada en nombre de una minoría dirigida a la conquista del poder.

Bakunin es un escritor muy rico y poco sistemático. Las penurias a las que se enfrentó en el transcurso de su larga militancia no le permitieron transformar orgánicamente el torbellino de pensamientos, problemas, análisis y perspectivas decisivas que aparecían en su mente y que a menudo acababan sumergidos por un torbellino posterior, no menos rico aunque nunca contradictorio. Todo esto no puede dejar de tenerse en cuenta al leer una obra que en la batalla diaria no pierde de vista los puntos fundamentales y esenciales donde hay que golpear al enemigo. Prueba de la seriedad y el compromiso de Bakunin con su obra son los fragmentos: una gran cantidad de escritos apartados, elaborados para ofrecer un análisis definitivo que a menudo se deja incompleto en vista de una probable continuación que nunca se realizó. La superposición de los compromisos revolucionarios, las situaciones cambiantes, el desvanecimiento o el agravamiento de uno u otro conflicto, guían la mano de Bakunin, haciéndole continuar o suspender su trabajo.

Sin embargo, por encima de la aparente gratuidad, hay una línea de compromiso constante y precisa: el análisis de los problemas revolucionarios fundamentales, nunca los ataques personales dirigidos a sí mismo, nunca las polémicas sin una salida política más amplia, incluso cuando los insultos y las mentiras, el abuso de poder y las calumnias presionan contra él, este gran luchador no se deja abrumar por el rencor personal y consigue asumir la justa distancia que permite una valoración social del enfrentamiento y que, aún hoy, hace que su lectura sea útil y fructífera.

Tras la derrota de la insurrección polaca, Bakunin decidió trasladarse a Italia, donde llegó en enero de 1864, parando primero en Turín, luego en Génova y haciendo un desvío a Caprera para ver a Garibaldi. A finales de enero, llegó a Florencia con una presentación del general precedida de una carta de Mazzini a sus amigos florentinos. Aquí presentó a la logia masónica local un proyecto de reforma que resumía sus ideas federalistas, ateas y socialistas. A finales de año dejó Florencia para ir a Suecia.

El verano del año siguiente lo encontró en Sorrento, con cartas de presentación de nuevo de Garibaldi y de sus amigos masones de Florencia. Entre sus primeros conocidos importantes estaban Fanelli, compañero de Pisacane, y Friscia. Las ideas de este periodo se resumen en «La situación italiana», publicado en Nápoles en octubre de 1866, escrito por Alberto Tucci pero revisado y modificado sustancialmente por el propio Bakunin.

En la primavera de 1867 Bakunin escribió una nueva «Situación» en la que atacaba radicalmente la política de Mazzini y Garibaldi. En septiembre, partió a Ginebra para participar en el Congreso de la Paz y la Libertad y trató de propagar sus ideas, pero sin éxito. Al año siguiente, en el segundo Congreso, a pesar de la presencia de Fanelli, Tucci, Gambuzzi y Friscia, se acentuó la distancia con los promotores burgueses de la Liga. En septiembre de 1869, participa en el Congreso de Basilea y luego viaja a Locarno. Al año siguiente fue a Ginebra y luego a Lyon. Tras la insurrección del 28 de septiembre, partió hacia Marsella previendo otra revuelta. En octubre, regresó a Italia vía Génova. El día de la proclamación de la Comuna de París partió hacia Florencia.

Unas semanas después del inicio de la Comuna, Mazzini publicó su crítica a la insurrección proletaria en París. Engels escribió a Cafiero una carta (véase A. Romano, Storia del Movimento Socialista in Italia, vol. II, Milán-Roma, pp. 315-321), en el que transcribe un relato de las discusiones en el Consejo General de la

Internazionalc sugiriendo su publicación en Italia para atacar las tesis de Mazzini. En julio de 1871, Bakunin leyó la crítica de Mazzini en «La Roma del Popolo» y se puso a trabajar también. «II Gazzettino Rosa» publicó en forma de panfleto la «Respuesta de una Internacional a Giuseppe Mazzini». Al texto de Bakunin le siguió un artículo anónimo: «L'Internazionale e Mazzini» cuya atribución es controvertida. A finales de 1871, la imprenta de Guillaume son publicó en Neuchatel La teología política de Mazzini y la Internacional.

En los escritos de esta época Bakunin tiene una visión madura del anarquismo, de las premisas filosóficas que lo hacen posible y de las salidas concretas que deben buscar para salir de la inutilidad de las formulaciones abstractas. El punto de partida es la lucha contra el idealismo y la formulación racional del materialismo.

El idealista se acerca al teólogo -el punto de máxima condena para el pensamiento racional- al identificarlos con el culto al absurdo, la autoridad y la disciplina. Del idealismo surge el «culto al yo por parte del individuo que se adora a sí mismo en el absoluto o en Dios». Esto es lo que Mazzini se niega a entender y, en su doble naturaleza de idealista creyente y autodenominado estadista revolucionario, probablemente nunca podrá entender.

«Como idealista, no puede sino negar el desarrollo espontáneo del mundo real y lo que llamamos la fuerza propia, la lógica o la razón de las cosas. Y puesto que cree en Dios, debe creer necesariamente que no sólo las ideas, sino la vida y el movimiento del mundo material provienen de Dios; a fortiori los desarrollos religiosos, políticos y sociales, intelectuales y morales de la humanidad.

«Como hombre de Estado, debe tener a las masas en el desprecio. Impulsado por su corazón generoso y con la pretensión de hacerles el mayor bien posible, debe considerarlos absolutamente incapaces de dirigirse a sí mismos, de gobernarse, de producir el menor bien para ellos.

«Mazzini, hombre religioso por excelencia y fundador o revelador de una nueva religión, que él mismo denomina Religión de la Asociación y del Progreso, afirma la revelación permanente y progresiva de Dios en la humanidad, a través de los hombres de genio coronados por la virtud y los pueblos más avanzados en la realización de la ley de la vida. Está profundamente convencido de que hoy Italia vuelve a tener la alta misión de intérprete y apóstol de esta ley divina en el mundo; pero que para cumplir dignamente esta misión, el pueblo italiano debe impregnarse primero del espíritu de Mazzini y, mediante una Asamblea Constituyente compuesta

enteramente por diputados mazzinianos, darse un gobierno mazziniano. A este precio, y sólo a este precio, prometió por tercera vez en su historia, la hegemonía (sólo moral, y no católica esta vez, sino mazziniana), el cetro del mundo.

«Como la iniciativa del nuevo progreso debe partir de Italia, y lo que es más importante de la Italia exclusivamente mazziniana, es decir, de una pequeñísima minoría que, no sé por qué milagro, debe representar a toda la nación, es evidente que la Internacional, surgida fuera de Italia y completamente al margen del partido y de los principios de Mazzini, debe ser declarada nula.

«Sabemos también que Mazzini, político por excelencia y partidario a ultranza del Estado unitario y todopoderoso, proclamó que era deber y derecho del Estado únicamente proporcionar a toda la nación una educación uniforme en estricta conformidad con los dogmas de la nueva religión que la próxima asamblea constituyente de Roma, restaurada como capital del mundo, y sin duda divinamente inspirada (¿la asamblea constituyente no Roma, pero tal vez también Roma?), proclamaría como única religión nacional, para que la nación se convirtiera en una en el pensamiento, como lo será en los hechos». (L'internazionale e Mazzini, en Opere complete, vol. I, tr. it., Catania 1976, pp. 46-47).

Y en otros lugares: «Y la libertad, diga lo que diga Mazzini sobre ella y con él todos los idealistas -que, por supuesto, no entienden nada de esta palabra y que, cuando la cosa se les presenta, detestan la libertad, por su propia naturaleza, no puede ser sólo individual- una libertad así se llama privilegio, la verdadera libertad, humana, la libertad completa de un hombre implica la emancipación de todos, por lo tanto por esta ley de solidaridad que es la base natural de la sociedad no puedo ser verdaderamente libre, sentirme y saberme libre, si no estoy rodeado de hombres igualmente libres, y la esclavitud del último de ellos es mi propia esclavitud.

«De esto se deduce que Mazzini, creyente idealista y autoritario, actúa como un egoísta supremo cuando se esfuerza por hacer triunfar sus ideas políticas y religiosas, que evidentemente tienden a imponer un nuevo orden en el mundo, en beneficio de alguna nueva clase y de la mayor gloria de su Dios; mientras que el comunismo ateo y la Internacional materialista, al provocar, sin imponérselo a nadie, la organización espontánea de las masas trabajadoras, con vistas a la emancipación de todos, hace la obra de la solidaridad y la humanidad.

«Por otra parte, al afirmar que el mal no reside en la materia, ni en el cuerpo del hombre, sino únicamente en su alma, Mazzini se pone en abierta contradicción

consigo mismo. Si la materia es tan inocente por qué despreciar y aborrecer los intereses materiales hasta el punto de no poder hablar nunca sin calumniar a alguien en su nombre: sea la Comuna, sean los generosos obreros de París que se sacrificaron por decenas de miles sin esperar siquiera esas recompensas celestiales que Mazzini promete a sus fieles, sea finalmente la Internacional.» (Fragmento Q, en Ib., p. 195).

Como vemos, la crítica filosófica del punto de partida no se basa en una elaboración abstracta que hubiera supuesto una inversión banal de la hipótesis teológica de Mazzini. Bakunin, basando su acción en la praxis revolucionaria, vincula, desde el principio, la visión filosófica del idealismo y su derivación obvia el teologismo, con las necesidades de la autoridad estatal que precisamente en estas rarefacciones filosóficas encuentran su justificación pseudo-racional. La apertura crítica nos ofrece, pues, la oportunidad de distanciarnos de ese individualismo burgués, hijo del ego que se fija en el vacío de la historia entendida como campo de realización del espíritu absoluto, que no debe confundirse con el individualismo historizado, plataforma indispensable para la construcción comunista y colectivista de la sociedad. El colectivismo de Bakunin sólo ataca el aspecto burgués del individualismo, viendo en él, con razón, las raíces de la dominación y la disciplina.

Más claramente en otro pasaje de La Internacional y Mazzini: «También nosotros maldecimos el egoísmo; pero el egoísmo consiste, a nuestro juicio, no en la rebelión del individuo humano contra Dios; esta rebelión, hemos dicho, es la condición suprema de toda emancipación y, por consiguiente, de toda virtud humana, pues no puede haber virtud donde rige la servidumbre; consiste en la rebelión contra esa ley de solidaridad que es la base natural y fundamental de toda sociedad humana, en esa tendencia tanto de los individuos como de las clases privilegiadas a aislarse en un mundo ideal, ya sea religioso, ya sea metafísico, ya sea político o social, lejos de las masas populares: aislamiento que nunca tiene otro objetivo ni otro resultado real que la dominación sobre las masas y su explotación en beneficio tanto de estos individuos como de estas clases. Como la ley de la solidaridad es una ley natural, ningún individuo, por fuerte que sea, puede escapar a ella. Nadie puede vivir humanamente fuera de la sociedad humana: bueno o malo, afectado por la idiotez o dotado del mayor genio, todo lo que tiene, todo lo que puede, todo lo que es, se lo debe a la comunidad, sólo a ella. Por lo tanto, le es imposible separarse de ella; pero puede, cuando esta colectividad natural y fatal que llamamos sociedad es tan estúpidamente pecaminosa como para soportarla, puede oprimirla y explotarla en su exclusivo beneficio y en perjuicio de todos: y el mejor medio de hacerlo es dar al egoísmo la forma de un pensamiento y de una inspiración religiosa. (Ib., p. 65).

A diferencia del idealismo, su visión del materialismo no es meramente mecanicista, resultado de una visión imperfecta de la historia e influenciada por un cierto desarrollo del dominio burgués, sino conscientemente historicista, derivada de una visión del progreso histórico como posibilidad de transformación de la realidad por el hombre. La base es la materia, lo «material», la escala completa de los entes reales, de los cuerpos inorgánicos y orgánicos, de los hechos, los pensamientos, los sentimientos. «No debemos despreciar a los animales, son nuestros hermanos menores: o mejor dicho, son nuestros hermanos mayores en cuanto a su apariencia en la tierra, y nuestros cadetes sólo en cuanto a su inteligencia. Y por poco que queramos reconocer seriamente los primeros fundamentos del mundo humano, debemos buscarlos siempre en el mundo animal, que de hecho contiene todos los gérmenes de la humanidad.

«Encontramos también en el animal los dos instintos fundamentales, que son inseparables, aunque siempre aparentemente opuestos, y que constituyen igualmente la base de todos los desarrollos humanos: el instinto de conservación, el egoísmo, y el instinto de preservación de la especie, el sacrificio, la devoción, el amor, la solidaridad.

«No hay más que una diferencia, pero una diferencia enorme entre todos los animales de las especies inferiores y el hombre-animal, y esta diferencia consiste sobre todo en que el hombre, armado de un poder de abstracción que los otros animales nunca han poseído, penetra con su pensamiento reflexivo, abarca poco a poco con su inteligencia cada vez más desarrollada, todas las relaciones naturales y las transforma, las humaniza de alguna manera, haciéndolas objeto de su reflexión constante. De este modo, lo que en la vida de los animales de todas las demás especies no es más que una manifestación, sin duda necesaria pero más o menos pasajera, periódica, renovada y desarrollada poco a poco, fijada por el pensamiento y la palabra humanos, que constituyen un cuerpo tan inseparable que no se podría decir cuál viene primero y cuál después, ya que ambos pueden nacer y desarrollarse al mismo tiempo, – se convierte en el objeto constante de la preocupación humana. Es así como surgen en el hombre las primeras representaciones fijas, las llamadas ideas innatas, que presume encontrar en sí mismo y que no son más que las primeras observaciones reflejadas de sus relaciones naturales y experiencias cotidianas. Así se formaron nuestras primeras teorías, primero religiosas y luego metafísicas.

«Es así como los dos instintos fundamentales de toda existencia animal, el egoísmo y la solidaridad, naturalmente ya más desarrollados en el hombre a causa de la

indiscutible superioridad de su organismo animal, convirtiéndose en los objetos de su constante reflexión, primero imaginativa y luego abstracta, constituirán las dos bases principales de todas sus teorías, tanto religiosas como metafísicas. El hombre los espiritualiza, divinizando uno y satanizando el otro. ¿Cómo y por qué lo hace? Porque no puede hacer otra cosa. Déjeme explicarle.

«Sólo muy tarde, e incluso podemos decir, sólo en este siglo nuestro, el espíritu humano ha llegado al conocimiento perfecto de sus procesos, gracias a dos grandes filósofos alemanes: primero, Kant y Hegel, a los que la mayoría de los pensadores franceses desprecian por ignorancia, y luego gracias a la escuela de pensadores materialistas, que han establecido y demostrado recientemente el origen corpóreo y, en consecuencia, también la naturaleza absolutamente material de nuestro pensamiento. Hasta ahora, los más grandes genios habían manejado este magnífico instrumento natural con el que estaban más magníficamente dotados que los demás, sin poder darse cuenta de su naturaleza, y a causa de esta misma ignorancia, terminaban siempre por considerar como un ser independiente y superior incluso a su propio espíritu, Dios, esta abstracción creada por su propia voluntad.

«Para convencernos, basta con remitirnos a la argumentación de Descartes, que fue sin duda el mayor demoledor filosófico del siglo XVII. Hizo tabla rasa de toda doctrina escolástica, y repudiando audazmente la certeza de todo lo que no fuera puro pensamiento, guardando abstracción silenciosa de todo lo que le rodeaba y hasta de su propio cuerpo, para probarse a sí mismo su existencia, dijo: Pienso, luego existo. Entonces, buscando en su propia conciencia, encontró allí la idea del infinito. ¿De dónde viene? se preguntó. No podría producirlo, porque soy un ser finito. Por lo tanto, sólo podría ser producido por el reflejo de un Ser infinito en mi conciencia. La idea de lo infinito es, pues, la prueba inmediata del Ser infinito, de Dios.

«Es posible que, sin darse cuenta, Descartes abordara la conclusión de esta manera, impulsado por un instinto de prudencia. Concluir con el ateísmo a mediados del siglo XVII, el infierno, no era nada cómodo. Suponía enfrentarse a peligros mucho más graves que los que nos amenazan hoy con las encíclicas igualmente impotentes del Papa y de Mazzini. ¿No corrió Galileo, el gran y noble anciano, hacia los tormentos de la santísima Inquisición, por pecadillos de genio y ciencia que no eran más que juegos de niños ante la horrible negación de Dios?

«Cualquiera que haya sido la razón de la conclusión errónea de Descartes, si, en lugar de limitarse a aproximarse a ella, se hubiera atrevido a impulsar la aplicación

de la misma crítica despiadada de la que se había servido tan excelentemente para derribar todos los demás prejuicios respetables al análisis de la idea de Infinito, que había encontrado en sí mismo, -la habría descubierto desprovista de toda determinación, y se habría referido a ella con su nombre de vacío o nada absoluta. La única determinación de esta idea era que era en efecto la negación de todo lo que existe realmente, de todo ser determinado y finito. ¿Y cómo se produjo esta negación en él? A través de la propia operación negativa de su espíritu, que al hacer sucesivamente abstracción de todas las cosas reales, supuestamente sensibles, tanto las más lejanas como las más cercanas, e incluso de su propio cuerpo, no teniendo ya nada que negar, se encontró ante sí mismo, en este desierto que había hecho a su alrededor, y no como una facultad o con fuerza abstracta, ya que no había nada que negar, sino como una abstracción inerte, sin movimiento, sin objeto y vacía de todo contenido el infinito, el absoluto, la nada. Este es el Dios de Descartes». (Fragmento B, en Ib., pp. 126-127).

La posición histórica se aclara en otro fragmento de la misma época: «Todavía hay una ley que ha sido comprobada por la ciencia positiva y que también me comprometo a desarrollar y demostrar en mis artículos posteriores: Todos los hombres, sin hacer excepción de los más grandes genios y de los caracteres más fuertes, son el producto de su ambiente, están dominados por su situación social; de modo que todo hombre, cualquiera que sea la elevación de su espíritu y la energía general de su voluntad, no podrá salvar la integridad de lo uno y de lo otro, si sufre durante algún tiempo las influencias irresistibles y fatales de una falsa posición.» (Fragmento M, en Ib., p. 178). Ninguna acción superestructural podrá, pues, modificar la realidad histórica del hombre en términos absolutos si no intervienen esas modificaciones «ambientales», esos nuevos hechos sustanciales que, modificando la relación básica, hacen posible la acción de superficie. En el Fragmento G, Bakunin reconoce explícitamente la deuda que tiene con Marx respecto a su posición histórico-materialista. «Regla general demostrada por la historia de todas las religiones: Ninguna nueva religión ha sido capaz de interrumpir el desarrollo natural y fatal de los hechos sociales, ni siquiera de desviarlo del camino trazado por la propia naturaleza de estos hechos. Las creencias religiosas han servido a menudo como símbolos, dando una forma muy imperfecta de expresión a las fuerzas nacientes, en el momento mismo en que estas fuerzas realizaban nuevos hechos; pero siempre han sido los síntomas, nunca las causas reales de los hechos. En cuanto a estas causas, hay que buscarlas en el desarrollo de las necesidades económicas y de las fuerzas activas, no ideales sino reales de la sociedad, ya que el ideal no es más que la expresión más o menos fiel y el resultado último de la realidad.

«A esta regla o a esta idea, enunciada y desarrollada hace unos 24 años por Karl Marx, uno de los principales fundadores de la Internacional, se opone necesariamente Mazzini que, como idealista consecuente, imagina que en la historia de la humanidad, así como en el desarrollo del mundo propiamente material, las ideas, las causas primeras y las manifestaciones posteriores del Ser divino preceden y crean los hechos...

«Mazzini es tan idealista que ni siquiera repara en que, como ejemplo, la religión de la India demuestra todo lo contrario de lo que él querría demostrar, a menos que esté dispuesto a admitir la absurda respuesta del sometimiento voluntario de una inmensa mayoría bajo el yugo de una minoría. Como atribuye el establecimiento de las castas en la India principalmente e incluso únicamente al brahmanismo, debemos concluir que antes de la revelación de esta doctrina y del establecimiento de este culto religioso, todos los hombres de la India eran política y socialmente iguales. Pero ¡cómo, una inmensa cantidad de hombres iguales y libres a los que se les permitió, sin más razón que una nueva revelación religiosa, convertirse en esclavos, en parias! Esto es lo que Mazzini se preocupa de explicar». (Ib., pp. 144-145).

En lo que a nosotros respecta, no creemos que Marx pueda ser considerado el «padre» del materialismo histórico, que estaba bien vivo y desarrollado antes de la obra, fundamental, del pensador alemán. Evidentemente, Bakunin pretendía remitirse a la fuente más cercana, accesible y conocida, para evitar remontarse a fuentes más nebulosas y lejanas; entre otras cosas, quería dar un golpe de efecto favorable ante la polémica que en el pasado había visto la calumnia de Marx y sus compañeros en primer plano. Sin embargo, al margen de las cuestiones de paternidad, la posición materialista de Bakunin es clara, no está ligada en absoluto al determinismo positivista: la acción, la intervención en la práctica cotidiana, la urgencia de la transformación revolucionaria de la sociedad, mantienen en jaque a las fuerzas presupuestas intrínsecas al proceso de desarrollo histórico, fuerzas que jugarían como elementos negativos en la visión general del pensamiento de Kropotkin.

La relación con la religión es muy clara. «Es evidente que la idea de Dios es absurda. También es indiscutible que es perjudicial: causa intelectual de nuestra actual esclavitud, ha producido inmensas desgracias en el pasado. Pero debemos reconocer, no obstante, que esta idea ha sido históricamente inevitable y que, si no la tenemos en cuenta, no entenderemos absolutamente nada del desarrollo progresivo de la humanidad». (Fragmento I, en Ib., p. 152). Y un poco más adelante:

«Por voluntad entiendo esta facultad de reacción nerviosa que, como todas las sensaciones, sentimientos y pensamientos, tiene su sede en el cerebro; es un funcionamiento del cerebro que, paralelamente a la fuerza muscular, depende primero de la constitución más o menos buena del organismo, y luego puede desarrollarse por medio de una gimnasia continua, es en una palabra educable, para usar la expresión de Mazzini». (Ib., pp. 152-153). Así escribe en el Fragmento J, retomando un pasaje del Fragmento G en el que señala las necesidades económicas y reales de la sociedad y no las de la idea como causa de las religiones. «Consideremos ahora la vida humana. Como todos los animales, el hombre debe comer absolutamente; hace el amor, cría la descendencia, y obligatoriamente, no por su propia voluntad, ni sobre la base de un contrato libremente celebrado, sino como consecuencia de la ley inherente a su naturaleza, es miembro de una asociación. He dicho que es, en grado sumo, colectivista e individualista, socialista y egoísta al mismo tiempo. Ahora bien, yo añadiría que esta individualidad sólo puede desarrollarse en sociedad, y con la concurrencia colectiva de todos los miembros presentes y pasados de la sociedad; que fuera de la sociedad, privado del pensamiento y de la palabra, sería la más débil de todas las bestias que pueblan la tierra, la más estúpida y la más miserable. Por otra parte, observo que ningún animal de nuestra especie ha podido llegar a un grado tan alto de desarrollo individual, de libertad individual, y desgraciadamente también de egoísmo reflejo, nocivo y monstruoso, como el hombre.

En el Fragmento N, Bakunin escribe: «Mazzini sigue un método totalmente diferente. En sus especulaciones filosóficas y científicas, nunca se ha dado todo este problema. No intenta resolver una contradicción, la ignora. Es mucho más fácil. Te dice con la mayor frialdad y perfecta buena fe la afirmación más contradictoria, la más imposible, y debes aceptarla, ¿por qué? porque él mismo no ve esa contradicción, y porque es un profeta. Ay de ti si, después de eso, sigues dudando. Te maldecirá citando el testimonio de todos los grandes pensadores; desde Prometeo, Sócrates y Platón, hasta Humboldt (¡!), desde Fidias hasta Miguel Ángel, desde Esquilo hasta Byron. Después de eso no tendrás más remedio que bajar la cabeza, pues qué puedes objetar contra la existencia histórica de Prometeo, contra la ortodoxia teológica de un Humboldt (que estaría muy sorprendido de encontrarse clasificado entre los creyentes) o contra la ciencia positiva de Byron.

«Así son las demostraciones filosóficas de Mazzini. De un hombre tan serio y profundamente convencido, es una increíble ligereza de argumentos y ausencia de crítica! ....

«¡Pobres escolásticos! ¡Pobres grandes metafísicos modernos! ¡Cuántas molestias inútiles os habéis dado, rompiéndoos la cabeza y sudando sangre y agua, para demostrar la existencia de Dios, mientras que Mazzini lo ha hecho con un poco de retórica y sin ningún esfuerzo! Y el privilegio de los Profetas. Yo creo y tú debes creer, porque yo creo. ¡Dios es grande y Mazzini es su profeta!...

«A quienes, como la mayoría de los obreros, por ejemplo, no pueden, ni por falta de tiempo y de libros ni por falta de instrucción, interrogar directamente a la conciencia de la humanidad, Mazzini aconseja recurrir a los buenos oficios de algún hermano que haya visto muchos países (como los emigrantes de Mazzini, por ejemplo) y que se convierta para ellos en un apóstol de la verdad, transmitiendo todo lo que sabe sobre las tradiciones de la humanidad». (Ib., pp. 186-187).

La condena de Mazzini al socialismo es referida por Bakunin a la negación original de la ley fundamental de la solidaridad y el respeto humano. Así escribe en la Respuesta: «Mazzini maldice el socialismo. Como sacerdote o como delegado del amo divino debía maldecirlo; pues considerado desde el punto de vista moral, el socialismo es la plena realización del respeto humano que sustituye a la degradación voluntaria y gratuita inseparable del rostro divino. Considerada, pues, desde el punto de vista científico y práctico, es la proclamación de ese gran principio que, habiendo entrado ya en la conciencia del pueblo, se ha convertido en el único punto de partida tanto para la investigación y el desarrollo de la ciencia positiva como para los movimientos revolucionarios del proletariado. Este principio, resumido en toda su sencillez, es el siguiente: Así como en el mundo físico la materia, llamada inorgánica, es decir, determinada mecánica, física y químicamente, es la base de la materia orgánica, vegetal y animal primero, y finalmente, de la materia inteligente, principalmente si no exclusivamente humana (los animales de las especies inferiores, no están en absoluto desprovistos de inteligencia, como es bien sabido); así también en el mundo social, que además debe considerarse como el último grado del mundo natural, el desarrollo de las cuestiones materiales y económicas ha sido siempre y seguirá siendo la base determinante de todo el desarrollo religioso, filosófico, político y social.

«Se puede ver que este principio trae consigo nada menos que la subversión más audaz de todas las teorías, tanto científicas como morales, de todas las ideas religiosas, metafísicas, políticas y jurídicas del idealismo antiguo y moderno. Es una revolución intelectual y moral, mil veces más formidable que la que, desde el Renacimiento hasta los siglos XVI y XVII, había derribado las teorías escolásticas que se habían convertido en doctrinas de la Iglesia, de la nobleza feudal y del Estado

divino, para sustituirlas por las de la razón crítica, pura, pero sin embargo siempre ideal, necesariamente doctrinaria, y en consecuencia siempre favorable al dominio de una clase privilegiada y sobre todo de la burguesía.

«Si el derrocamiento de la barbarie escolástica fue en su tiempo causa de tan terrible conmoción, se comprende qué estragos debe causar en nuestros días la del idealismo doctrinario que es el último refugio de todos los privilegiados explotadores y opresores de la sociedad humana.

«Los explotadores de las creencias ideales sienten que sus intereses más queridos están amenazados, y los partidarios desinteresados, fanáticos y sinceros del idealismo moribundo, como Mazzini, ven destruida de un plumazo toda la religión y toda la ilusión de sus vidas. (Respuesta de un internacional a Giuseppe Mazzini, en Ib., p. 30).

No es muy importante establecer, como han hecho Togliatti y Romano, si detrás del ataque a Mazzini hay en cambio un ataque directo a Marx. La hipótesis puede ser interesante, pero no tiene una base firme. Las razones de Romano carecen de fundamento, ya que se posiciona ciegamente a favor de Mazzini y prescinde del mínimo de objetividad que parece indispensable para cualquier análisis histórico. Y qué decir de las diatribas de Togliatti, válidas sólo en el plano de la polémica política inmediata. Tampoco nos convencen quienes, como Masini, pretenden acercarse a la importancia de los escritos de Bakunin en este período, a partir de su influencia en las jóvenes generaciones educadas en la conspiración de Mazzini pero sustancialmente alejadas del espíritu teológico del gran místico. En nuestra opinión, una lectura atenta de los textos, permite identificar una polémica precisa de Bakunin contra el fanatismo teológico de Mazzini, que puede remontarse a esa base de jacobinismo que permanece indeleble en el blanquismo y que constituye, en última instancia, con todas sus prerrogativas burguesas, la base misma del marxismo revolucionario. Esta dirección de la lectura debería, al menos, profundizarse. No se trata de la elección de un objeto polémico, débil y caduco por el tiempo (Mazzini), una elección hecha con el propósito expreso de no comprometerse inmediatamente contra el «gran» Marx en una lucha «dentro» de la Internacional, sino que se trata de una batalla contra una metodología autoritaria que, partiendo de una pequeña minoría de poder, autodenominada portadora de la verdad, conduce a la constitución de un Estado basado en la religión. Y nadie puede dejar de ver cuánto irracionalismo místico se esconde detrás de la creencia en la «decadencia» de las estructuras estatales tras el establecimiento de la dictadura del proletariado. El siguiente pasaje podría leerse como una crítica marxista con una adecuada

corrección de términos: «El Dios de Mazzini no es el de la venganza implacable y el castigo eterno. No inspirando más que el perdón y el amor -lo mismo se decía del Dios de los cristianos-, repudia el infierno, no admitiendo más que el purgatorio, que consiste, en la teología de Mazzini, sólo en un retraso más o menos prolongado del desarrollo progresivo de los culpables, individuos o naciones, como consecuencia natural de sus faltas. En general, lo que distingue al Dios de Mazzini del Dios judío y cristiano, es su visible pero siempre vana tendencia a reconciliarse con la razón humana y a parecer que se ajusta tanto a la naturaleza de las cosas como a las aspiraciones fundamentales de la sociedad moderna; y para lograr mejor este fin, ¡incluso lleva su condescendencia omnímoda hasta el punto de renunciar a su propia libertad!

«Es evidente en todos los casos que el Dios de Mazzini es un Dios pasablemente constitucional, ya que mejor que todos los reyes hasta ahora conocidos, observa la Carta que le ha complacido conceder al mundo y a la humanidad, al menos hasta donde nos dice Mazzini, que, como último profeta, debe saber mejor que todos.

«Pero esta condescendencia, excesiva por parte de un Dios, ¿consigue su propósito? No, en absoluto. Y cómo podría conciliar su existencia con la del mundo, cuando el mero título de Dios, y sobre todo el de creador, legislador y educador del mundo natural y humano, lo hacen absolutamente incompatible con el desarrollo de ambos.» (L'Internazionale e Mazzini, en Ib., pp. 60-61).

Queda por decir que el pasaje anterior, tan oscuro en una primera lectura, se encuentra en los escritos de Bakunin a pocas líneas de otro pasaje en el que, por cierto, habla de las calumnias difundidas por Marx, concluyendo: «Amo a Mazzini y lo venero hoy como hace nueve años y, sin embargo, debo combatirlo. Debo ponerme del lado de Marx contra él. Es una fatalidad de la que todas mis convicciones, mi religión no menos profunda y sincera que la suya, no me permiten escapar.

«Mazzini, ya lo he dicho, no oprime a nadie; es cierto. Pero él mismo es oprimido por su Dios y en esta opresión, de la que es la primera víctima, hace participar más o menos a sus amigos, a su partido. Esta es la causa principal, en mi opinión, del actual aislamiento de este partido dentro de la nación italiana, de su esterilidad y de su impotencia cada vez más evidente». (Ib., p. 58).

Lo contrario de la visión teológica del liderazgo carismático, de la delegación del poder en una pequeña minoría, del partido y del Estado, es la revuelta. Para Bakunin,

la revuelta es la inversa del principio divino, es el principio satánico, «la noble revuelta que, surgiendo de la vida animal y unida a la ciencia, es la única madre de toda emancipación y de todo progreso humano». En el escrito más importante contra Mazzini se refiere a la revuelta bohemia de los Fraticelli del siglo XIV, viendo en esa lejana rebelión el germen de la actual revuelta socialista. En el fragmento G escribe: «¡Reflejo de un reflejo! ¡Encarnación de una sombra! Sí, porque ese ideal, esas ideas preconcebidas que los idealistas dicen que son inspiradas o innatas, ¿qué son sino creaciones del cerebro humano? ¿Y cómo los crea este último? Reproduciendo idealmente el mundo real, tanto natural como social, que lo rodea.

«¿Con qué medios lo reproduce? La facultad sensorial o receptiva de sus nervios le trae las impresiones externas del mundo que le rodea, y las internas de su propio cuerpo individual; la memoria, otra facultad del cerebro, las conserva; y fundada en esta memoria, la imaginación, facultad ya activa pero sólo formal, le trae la imagen, al principio casi siempre exagerada y falsa, de las cosas reales. – Esta imagen, o más bien esta cantidad indefinida de imágenes diferentes, constituye el verdadero fondo del pensamiento humano. ¿Por qué medios se forman estos pensamientos? Mediante dos facultades del cerebro igualmente activas y formales, la comparación y la abstracción. Así, todas las ideas humanas son reflejos del mundo real, primero aceptados pasivamente y luego reproducidos activamente por el cerebro humano.

«El cerebro humano es, en cierto sentido, un laboratorio donde se procesan las ideas. Algunos cerebros están mejor construidos que otros. Estos se aprovechan de los demás. Formulan sus primeras ideas, que son necesariamente imperfectas y que reproducen tanto más mal el mundo real cuando están solas, aisladas, y escapan así a la crítica y al control. Ignorando el proceso natural por el que llegaron a ellas, los primeros inventores o formuladores de estas ideas imaginan, de perfecta buena fe, que proceden de una fuente misteriosa, que fueron inspiradas por Dios. Su fe lleva consigo la fe de los demás y, propagada por la palabra, conservada y transmitida por la tradición, el sistema de ideas religiosas se establece como el déspota del mundo.

«Cada generación encuentra en su cuna algún sistema de ideas dominante y despóticamente establecido no sólo en el pensamiento de todos, o al menos de la gran mayoría de los hombres, sino plasmado en las costumbres, la moral, los sentimientos, los instintos y los más mínimos detalles de la vida social, tanto individual como colectiva. Y lo que se llama el espíritu colectivo de la sociedad en general, la naturaleza intelectual y moral de una nación y de un siglo. Todo niño se encuentra, desde el primer día de su nacimiento, expuesto a la acción incesante de

estas ideas; una acción que es tanto más poderosa cuanto que encuentra eco de mil maneras no sólo en todos los hombres, sino en todas las relaciones de los hombres y en todas las cosas que le rodean; estas ideas envuelven al niño por todos lados, lo penetran, lo moldean y le imprimen su marca particular, a lo largo de su infancia, adolescencia y hasta la edad de la virilidad, hasta que su feroz cerebro, formado por la experiencia y el estudio, se vuelve capaz de someterlas a la crítica y al control de su propio funcionamiento intelectual...

«La rebelión, la negación apasionada, personificada teológicamente en la gran y noble figura de Satanás, es el verdadero emancipador práctico de la humanidad. En cada época histórica, Dios es el resultado de todos los esfuerzos humanos de los siglos pasados, encarnados en el conjunto de instituciones religiosas, políticas, jurídicas, económicas y sociales que forman el orden oficialmente establecido, y se resume a través de una síntesis teológica y metafísica, cuya pretensión es siempre imponerse a las generaciones vivas como un ideal absoluto. Y Satanás es la rebelión de la vida social, tanto colectiva como individual, y que se vuelve tanto más poderosa, tanto más extendida cuanto más se desarrolla inmediatamente contra la petrificación insolente de este ideal, y contra la estrechez de este orden». (Ib., pp. 136-137).

El primer ataque se dirige, pues, contra la tradición, contra el sistema de ideas dominantes, plasmado en las costumbres, la moral, los sentimientos, los instintos y todos los detalles minúsculos de la vida social (individual y colectiva). Pero la tradición no es sólo algo que hay que demoler, es más, es la obra social de los siglos pasados, una idea que Bakunin recoge de Proudhon, una idea según la cual cada nueva generación puede beneficiarse de un capital colectivo que, sin embargo, está lleno en un noventa y nueve por ciento de errores e iniquidades. Pero esta visión de la revuelta no es abstracta ni ilustrada. Para Bakunin, no es el Hombre en términos absolutos el que debe rebelarse si quiere ser Hombre, sino una clase concreta en una condición histórica concreta la que debe rebelarse, empezando por los individuos que la constituyen, si quiere emanciparse y, concluyendo el choque de clases, emancipar a todos los hombres.

En este sentido, su valoración de la burguesía y del papel histórico de esta clase es muy acertada. La burguesía es vista como la clase del «materialismo práctico» capaz de luchar contra el idealismo hipócrita de la iglesia y la nobleza feudal, dos de los puntos más explotadores. En esta lucha, la burguesía asumió un papel revolucionario en el pasado. Si la iglesia representaba la riqueza acumulada por el fraude, la nobleza representaba la riqueza arrebatada por la fuerza bruta. En

cambio, la burguesía pasó a significar la riqueza creada por el trabajo y protegida por la revuelta contra los intentos de saqueo de la Iglesia y la nobleza feudal. En el Fragmento T, Bakunin escribe: «La burguesía ha nacido del trabajo, ¿cómo podría separarse del proletariado? El hecho es que desde el primer día de su nacimiento histórico, ha llevado en toda su organización social, y por lo tanto también en su conciencia colectiva, un principio que estaba destinado a transformarlo en un explotador holgazán del proletariado. Este principio es el individualismo del que somos apasionados enemigos».

«Un hecho ahora establecido por la historia de la economía social se ha convertido en un axioma en la convicción de todos, es que la riqueza social es el producto del trabajo colectivo: desde las pirámides egipcias construidas con el trabajo forzado de las poblaciones árabes y judías esclavizadas, hasta los productos de la industria moderna hechos con trabajo asalariado, todo fue creado, todo sigue siendo creado por el trabajo colectivo. No es necesario repetir lo que se ha dicho una y otra vez sobre los maravillosos efectos de la división del trabajo. Las ventajas de esta división y de la colectividad que es su base y condición indispensable fueron claras en los primeros tiempos de la historia, y no hay duda de que desde la formación de los primeros grandes estados del mundo, el objetivo de todas las conquistas no era tanto apropiarse de los bienes y riquezas producidos por otros como esclavizar a esta colectividad humana maravillosamente productiva, fuente de toda la riqueza futura, para que trabajara exclusivamente en beneficio de los [conquistadores].

«Las primeras comunas de la Edad Media, habiéndose formado no por conquista sino por revuelta y por una especie de asociación para la defensa mutua contra los señores feudales, ¿cómo dieron lugar a la desigualdad social y a las relaciones entre explotadores y explotados?

«Excluyamos los gérmenes de desigualdad, de explotación y de despotismo que la tradición y la costumbre habían depositado en todas las familias, particularmente en los privilegios casi absolutos del marido y del padre; supongamos, como suelen hacer los economistas burgueses en sus deducciones siempre muy exclusivas y abstractas, supongamos, dije, que en el origen en las comunas todos los ciudadanos eran iguales, no desde el punto de vista natural, sino desde el de la posición social, es decir, que todos eran trabajadores iguales.

«Si hubieran trabajado aisladamente, cada uno para sí mismo, todos habrían seguido siendo igual de pobres, pues el trabajo de los individuos por separado es estéril, apenas capaz de alimentar a una pequeña horda de salvajes. También

sabemos que los ciudadanos de los municipios se habían organizado para trabajar en gremios conjuntos, en empresas de artes y oficios. Este es el trabajo colectivo establecido. Ahora bien, ¿cómo se va a organizar? ¿Cómo deben distribuir entre los miembros unidos, los productos o más bien las ganancias del trabajo común?» (Ib., pp. 223-224).

El proceso de surgimiento del proletariado se estudia en profundidad en el mismo fragmento. El punto de partida es la desigualdad natural de los individuos que, en una realidad histórica precisa, con instituciones de explotación precisas, en lugar de desvanecerse, se acentúa, convirtiéndose en la desigualdad económica y social de clases. Y más adelante: «Una vez que los capitales, creados por el trabajo colectivo de las generaciones pasadas, se han concentrado exclusivamente en manos de las clases privilegiadas, estos capitales constituyen una condición absolutamente necesaria para la fecundación del trabajo colectivo actual, y este trabajo, al ser el único medio de existencia de las masas, es natural, es necesario que éstos, que se ven obligados a trabajar para no morir de hambre, sigan esclavizados, de una u otra manera, a los poseedores del capital que no necesitan el trabajo de las masas más que para aumentar su riqueza, su comodidad, su lujo, su ciencia y su libertad. Así es como la civilización de las clases privilegiadas, cuya trayectoria progresiva constituye toda la historia hasta ahora, se ha desarrollado lentamente, apoyada y alimentada por esta servidumbre productiva, por este trabajo forzado de las multitudes populares siempre traicionadas y siempre sacrificadas, que fueron llamadas esclavas en la antigüedad, siervas en la Edad Media y asalariadas en la actualidad.

«He demostrado que la gran presa histórica, el objeto de todas las lujurias santas y profanas, de todas las luchas religiosas, políticas y bélicas, de todas las conquistas, de todas las guerras fratricidas y crueles que han ensangrentado la tierra y que llenan las páginas de nuestra pobre historia, ha sido únicamente y siempre, la esclavización de este gigante mutilado, torturado, pero poderoso creador en medio de su propia esclavitud, que se llama trabajo colectivo de las masas populares». (Ib., p. 239).

Las reflexiones de Bakunin sobre el problema de las clases le llevan a profundizar en la relación entre el trabajo intelectual y el manual que ya había tratado ampliamente en sus colaboraciones en la «Égalité». Esta vez la ocasión la ofrecen las declaraciones de la Internacional sobre la necesidad de que el trabajo intelectual se integre con el trabajo manual y viceversa, sin distinción de nacimiento ni de privilegios sociales. Pero para que el trabajo sea considerado como tal, tiene que ser productivo: los capitalistas, los propietarios, los empresarios, también trabajan, pero el suyo no es

un trabajo productivo, sólo se esfuerzan por explotar mejor el trabajo productivo de los demás. Evidentemente, como demuestra claramente Bakunin, este trabajo no puede considerarse productivo, aunque sea un verdadero trabajo a todos los efectos. Ahora bien, el proletariado, si quiere liberarse, debe limpiar el campo de todas estas clases parasitarias: clero, burocracia, plutocracia, nobleza, burguesía, etc., y «tomar la dirección de sus asuntos en sus propias manos». Pero no debe «aspirar a la instauración de un nuevo dominio o de una nueva clase, sino a la abolición definitiva de todas las clases, mediante la organización de la justicia, de la libertad y de la igualdad de todos los seres humanos, sin distinción de raza, color, nación o credo, debiendo todos cumplir plenamente los mismos deberes y gozar de los mismos derechos».

Bakunin realiza un análisis preciso y muy actual cuando ilustra los elementos que oponen el proletariado a la burguesía, cuando subraya las razones profundas de la imposibilidad de cualquier forma de colaboración de clases. En el mismo Fragmento T escribe: «Cuando un obrero ve acercarse a un caballero, con aire simpático, con la palabra «hermano» en los labios, se pregunta, a veces muy injustamente en relación con la persona que se le acerca, pero con gran justificación en relación con los caballeros en general: «¿Qué quiere de mí? ¿Qué nuevo servicio, qué nueva servidumbre espera de mí?». Su instinto socialista, que vale mil veces más que la ciencia idealista de Mazzini, le dice que no es natural que un hombre nacido y criado en el mundo de sus opresores y explotadores y que está ligado a este mundo por mil lazos de costumbre, de prejuicios, de pensamientos, de sentimientos, de intereses, de ambiciones y de vanidad, venga sinceramente, seriamente a confraternizar con él. ¿Puede el hermano de los opresores convertirse en hermano de los oprimidos? Como Jesucristo, que, si hay que creer en los Evangelios, era mucho más socialista que Mazzini, el obrero, guiado siempre por ese profundo instinto de realidad, se dice a sí mismo: «Es más fácil que una cuerda (o un camello) pase por el agujero de una aguja, que un rico pase por las puertas del paraíso», es decir, que es muy difícil que un hijo de la burguesía quiera sinceramente todas las condiciones y todas las consecuencias de la justicia y la igualdad. Y como dijo Jesucristo a los fariseos que se jactaban de haber cumplido todos los mandamientos de la ley: «¿Quieres ser de los nuestros? Pues bien, vete, vende tus posesiones, distribuye todo el producto a los pobres, y cuando lo hayas hecho, ven con nosotros, sígueme» – de la misma manera que el obrero se siente obligado a decir al hijo del burgués que viene a confraternizar con él: «Si quieres ser uno de nosotros, pues empieza a romper todas tus relaciones de hábitos cotidianos, sentimientos, pensamientos, vanidad, ambiciones e intereses que te atan al mundo burgués, al

mundo de nuestros opresores, dale la espalda a este mundo y, haciéndote pobre y trabajador como nosotros, ¡sé nuestro hermano! «». (Ib., p. 221).

El análisis se vuelve aún más pertinente cuando se dirige, de nuevo en el Fragmento T, al proletariado, tanto del campo como de las ciudades, en Italia, cuando considera a los quince millones de campesinos no propietarios que trabajan como esclavos en una tierra rica y fértil para obtener un alimento apto sólo para no morir de hambre, cuando considera a los cinco millones de proletarios de la industria cada vez más arruinados por la centralización de la producción. Este proletariado italiano «se ha conservado intacto en medio de la corrupción y del embrutecimiento general, gracias a la inteligencia y a la moral concreta que son inherentes al trabajo... también porque no ha abusado aún de la vida, ni siquiera la ha utilizado, y que, en consecuencia, conserva hoy la energía de la vida y la fe en la vida... y representa la verdadera juventud en el desarrollo histórico de las clases, juventud que no se perderá nunca, porque queriendo emanciparse y no dominar nunca se convertirá en una clase». (Ib., p. 223).

La clara conclusión de Bakunin es que la victoria del proletariado será la realización definitiva y liberalizada de esa propiedad global que constituye el trabajo social, es decir, el trabajo colectivo. Por eso sugiere el principio de la propiedad colectiva.

Hay que llamar la atención sobre otros dos problemas: el de las asambleas representativas y el de las actividades y errores de la Comuna de París. Ambos problemas se tratan ampliamente en los fragmentos publicados en este volumen, por lo que, al ser inéditos, nos parece importante centrarnos en ellos. El análisis de la representación popular parte de la oposición a Mazzini, ampliándose inmediatamente a una consideración más amplia del hecho de la delegación y sus consecuencias. La hipótesis más interesante es que Bakunin admite -absurdamente- que se envíen representantes revolucionarios a la asamblea, capaces de llevar a cabo eficazmente las demandas necesarias del pueblo. Pues bien, incluso en este caso límite, imposible en la práctica, la condena del instrumento legislativo es inevitable. «Admitamos que en la inspiración de la revolución suprema, el pueblo envíe revolucionarios convencidos y sinceros a una Asamblea Constituyente. ¿Cómo los enviará? ¿Con un mandato imperativo sobre todas las cuestiones un poco importantes que va a tratar esta Asamblea; o les dejará libres para decidir según su propia conciencia y ciencia? En el primer caso, todo debate en la Asamblea será inútil e incluso imposible.

Cada diputado no representará más que a la mayoría, no a la unanimidad de sus electores, y votará en cada cuestión como se le indique, sin permitir que el debate cambie o simplemente modifique su opinión personal de acuerdo con la opinión de la mayoría de sus electores. La Asamblea no tendrá entonces nada más que hacer que votar, y si la mayoría de votos, suponiendo que la haya, hace la ley, resultará que sólo la mayoría del país estará realmente representada, no en todos los temas sino sólo en tal o cual tema en la Asamblea. Para cada cuestión puede haber una mayoría diferente, de modo que cada porción del pueblo estará representada y no representada, satisfecha e insatisfecha al mismo tiempo; la minoría del país estará siempre obligada a someterse a principios y leyes que le son contrarios. Si todas las circunscripciones no son iguales en cuanto al número de votantes, como casi siempre ocurre, también puede ocurrir que sean las minorías del país las que arrastren a la Asamblea Nacional. Pero lo que ocurrirá con absoluta frecuencia, es que los mandatos imperativos impuestos a cada diputado serán tan discordantes, en todas las materias, que la Asamblea no podrá alcanzar la mayoría en nada y tendrá que disolverse sin haber resuelto nada.

«Concluyo, por lo tanto, que la teoría del mandato imperativo, aunque evidentemente surge del deseo de dar una representación real al pueblo, es imposible de aplicar y no puede lograr ese fin.

«Pero, si el mandato imperativo es impracticable, el sistema opuesto, el de la facultad que se deja a cada diputado para resolver todos los problemas con plena libertad e inspirado [sólo] por su propia conciencia, bajo la presión directa del espíritu colectivo que necesariamente se forma en cada Asamblea, es un sistema que ha de desembocar necesariamente en la afirmación de una aristocracia legislativa y gubernamental. Precisamente este espíritu en cada Asamblea, incluso en las más democráticas, es por un lado tan poderoso, y por otro, por su propia naturaleza, tan perfectamente ajeno, por no decir opuesto a las palpitaciones vivas del alma popular, tan diferente del espíritu que anima a las masas, que para permanecer fiel a su mandato impuesto por los electores y libremente aceptado por el diputado sincero y honesto, sólo hay un camino para éste: abandonar la Asamblea lo antes posible. Si no lo hace, por muy notable que sea su honestidad, su carácter, su espíritu, está perdido; perdido en el sentido de que necesariamente traicionará la confianza de sus electores, siempre de acuerdo con esta ley social, que en un ambiente malsano y en una situación falsa, las naturalezas y las voluntades individuales más nobles, más poderosas, más inteligentes, deben necesariamente sucumbir.

«¿Cuál es, entonces, ese espíritu que hace que todas las asambleas llamadas representativas de la voluntad del pueblo sean siempre tan malas, tan contrarias a los intereses del pueblo? Es el espíritu del gobierno y la legislación de arriba a abajo». (Fragmento M., en Ib., pp. 178-179).

El destino del mejor hombre del mundo, que va a servir en una asamblea legislativa nunca puede ser diferente. Aunque hasta ayer era un sincero y apasionado admirador del pueblo, hoy acaba llamándolo «canalla popular», hasta ayer compartía las aspiraciones y los sufrimientos del pueblo hoy se encuentra en un ambiente completamente diferente: las tensiones concretas de la vida real, que le afectaban cuando estaba entre el pueblo, han desaparecido, sustituidas por las abstracciones del llamado «interés general». Pero en el fondo este «interés general» no es lo que le parece, según sus propias ideas, el interés general de la sociedad, ideas a las que está firmemente adherido, tanto más fuertemente cuanto más mezquinas y reaccionarias sean.La conclusión de Bakunin es muy clara y de gran importancia. «El secreto de todas estas contradicciones y de todas estas imposibilidades reside en el hecho de que en todas las constituciones políticas, incluso las más democráticamente organizadas, sometidas al control del voto popular y corregidas por la llamada legislación directa del pueblo, las masas populares son invitadas, obligadas a votar sobre abstracciones, ya sean religiosas o metafísicas, ya sean políticas o jurídicas, y que estas abstracciones, que ciertamente ofrecen un gran interés de especulación teórica, de la ambición política y del beneficio económico de las clases privilegiadas -la política religiosa que representa principalmente los intereses de la Iglesia y de la aristocracia terrateniente, y la política metafísica los de la burguesía- no sólo no representan ningún interés para el pueblo, sino que son absolutamente contrarias a todos sus verdaderos intereses porque en efecto son otras tantas consagraciones de servidumbre eterna, de modo que, para votar correctamente, el pueblo no debe elegir entre ellas, sino rechazarlas todas juntas.

«La contradicción y la imposibilidad consisten en que todas estas constituciones políticas invitan y obligan al pueblo a establecer un poder supremo y central que lo gobierne de arriba abajo, y que en realidad será tanto más despótico cuanto más se haya rodeado de formas democráticas republicanas, y que este poder lo gobierne mediante leyes que, en un momento de sorpresa, habrá votado contra sí mismo. Toda esta libertad política, democrática, fundada en el más amplio sufragio universal y sometida al llamado control popular, no llega para el pueblo más que al derecho y al deber de darse un amo, un dictador, ya sea individual o colectivo, pero

representando a una clase privilegiada que lo explota y lo oprime, aunque sólo sea, a falta de otras clases, la de los funcionarios de la Iglesia o del Estado.

«Conclusión general. Todas las constituciones políticas, desde la monarquía más absoluta hasta la república más roja, ofrecen interés y garantía sólo a las distintas clases privilegiadas de la sociedad. Desde el punto de vista popular, todos representan por igual la misma explotación y el mismo despotismo.

Y qué, se preguntará uno. ¿Debe el pueblo volver al gobierno de los monarcas absolutos, de los déspotas? Absolutamente no; si tuvieran la capacidad de hacerlo, no servirían a sus propios intereses, sino a los de las clases privilegiadas que, evidentemente, para salvar sus privilegios económicos se rechazarían, hoy en día, casi en todas partes, bajo la bandera protectora de un poder militar y policial sin límites. En cuanto al pueblo, si quiere emanciparse, salvarse, sólo debe hacer una cosa: no reformar el gobierno, la iglesia, el estado, sino abolirlos.

«¡No hay gobierno! ¡No hay iglesia! ¡No hay Estado! Pero entonces será la anarquía absoluta, la desorganización completa de la sociedad? Sí, será la anarquía desde el punto de vista político o gubernamental; pero será la organización del orden, la justicia, la libertad, la igualdad, es decir, de la solidaridad humana, desde el punto de vista económico y social.» (Ib., pp. 183-184).

Como vemos, la crítica de Bakunin da en el blanco. No se trata de la crítica metafísica que se encuentra a menudo en los escritos anarquistas sobre el abstencionismo, sino de una crítica de clase precisa, en la que se captan los componentes negativos de una eventual representación «revolucionaria», es decir, una representación de funcionarios que pretenden llevar a cabo las reivindicaciones populares a través de la constitución de un gobierno revolucionario: en este caso tendríamos siempre la acción de una clase privilegiada que, en ausencia de otras clases (nótese la referencia implícita a la hipótesis marxista), se impone como punto de apoyo de la explotación.

El otro problema del que hablábamos, el relativo a las actividades y errores de la Comuna de París, es abordado con detalle por Bakuunin en el Fragmento T, demostrando lo infundado de las acusaciones criminales de Mazzini contra la Comuna y el movimiento socialista en general. La atención del lector debe detenerse más en el análisis de los errores de la Comuna, como, por ejemplo, el relativo a la no expropiación del Banco de Francia, análisis que, necesariamente, por razones polémicas, se pone casi entre líneas, al tener que demostrar la «limpieza» moral de

los defensores de la Comuna, pero que, en todo caso, constituyó uno de los elementos más interesantes del fenómeno revolucionario, al menos para el propio Bakunin. De hecho, si por un lado, ante el compromiso polémico, se vio obligado a subrayar de forma positiva las vacilaciones ante las expropiaciones y las condenas a muerte, vacilaciones que en el fondo sólo tuvieron consecuencias negativas en el curso de la lucha y que se debieron a la presencia nada desdeñable de literatos en los órganos de decisión del comité revolucionario, Por otra parte, no deja de criticar esta conducta indecisa, abriéndose a una clara condena en lo que respecta a la defensa del Banco de Francia, demostración flagrante de los efectos deletéreos de la persistencia de la moral burguesa en el seno de un organismo con un gran componente proletario y, en todo caso, con un objetivo revolucionario.

La riqueza temática de Bakunin, apenas visible en este primer volumen de las Obras Completas, no se agota en este resumen introductorio. Sólo la lectura atenta de los textos del que consideramos un gran teórico del anarquismo moderno, podrá comprender la vastedad de los horizontes de investigación y la capacidad sintética de las soluciones propuestas. Por eso este primer volumen es casi como una invitación a la lectura, para nosotros los anarquistas italianos, muy importante, ya que se refiere a la relación de Bakunin con el naciente movimiento obrero de nuestro país, pero también es importante, en general, para el desarrollo del pensamiento anarquista en todos los sentidos, porque es precisamente a partir del impacto con los problemas italianos que Bakunin aclaró de manera definitiva, las líneas esenciales de su visión madura del anarquismo.

Interrumpamos, pues, de este modo, el largo y cómplice silencio sobre la obra de Bakunin y dejemos que se inicie un nuevo periodo de reflexión y estudio, no por el asfixiante placer de la erudición, sino con la vista puesta en el futuro, los compromisos y las carencias del movimiento actual.

Catania, 8 de mayo de 1976

[Introducción a M. Bakunin, Opere completes, vol. I, tr. it., Catania 1976, pp. 7-18].

Notas: La polémica con Mazzini

Nunca ataques personales, incluso cuando hubieran sido la respuesta más espontánea e inmediata a los insultos y calumnias. La secuencia de la vida requiere

una vara de medir diferente en el choque o uno se ahoga en diatribas de patio. Si hay que desgarrarse íntimamente, en los sentimientos, que esto ocurra abiertamente, tejiendo un movimiento relacional en el que se puedan insertar significados que vayan más allá de la estupidez humana que siempre acompaña a los insultos e intrigas.

Hay un momento para escuchar -incluso las acusaciones más infames- y un momento para actuar. Cuando llega el último momento, el primero se arruga y desaparece. Era un tiempo externo, marcado por los relojes de la acción forzada; el tiempo interno, el eterno presente de la calidad que no perdona vacilaciones ni medias tintas, es el único que deja huella en la conciencia diferente. Este signo corresponde al ser que es y no puede ser, al corazón que late fuerte y claro mientras a su alrededor danzan las almas diabólicas de los condenados que juegan con el agua y ríen en un lenguaje incomprensible pero ensordecedor, en todo caso inhumano.

Dejando atrás las rencillas de los eunucos o las tramas retorcidas que hacen los pobres seres prisioneros de su miedo, miedo que les hace gritar o apenas pedir ayuda, cuando nada ni nadie puede proporcionar esa ayuda. Abandonando el tiempo de los que golpean los barrotes de sus celdas para comprobar si han sido marcados, que piensan con una velocidad tan reducida que a menudo se detienen en seco, con el garrote de hierro en las manos en el aire, como si fueran golpeados por un hechizo. Es el tiempo de las coyunturas mezquinas y denigrantes, de los cuerpos desnudos alineados en duchas tan sucias y frías como las morgues, de las habitaciones donde se lava algo bajo un chorro de agua tibia sin pensar en nada más que en el frío y el viento que entra por las persianas sin cristales. Salir de estos ritmos temporales desiguales y atrofiados y entrar en un presente diferente, donde el viejo insulto ya no existe, se ha desvanecido en el sueño discontinuo y en el despertar doloroso pero vivo, palpitando con deseos aún confusos que tardan en huir.

El tiempo de los ritmos forzados es lento y predecible, prestado del hacer, es él mismo el hacer, objeto y fragmento de objetos, habitual y tardío, atrofiado en su continua búsqueda de la plenitud inalcanzable. El presente en la superación va en dirección contraria, tiene por tanto una voluntad diferente, la del ser que es, es decir es un tiempo puntual que se separa del habitual pero no lo elimina, al contrario lo mantiene a distancia, como si para el momento de la acción, el mundo ya no existiera, o hubiera conseguido tomar un camino tan remoto como inalcanzable. Y, sin embargo, este desinterés es una laceración, un corte, una interrupción brusca,

una inversión del proceso, no un simple no. El enfrentamiento, según se desprende del recuerdo, es brutal de forma atroz. El hacer espera, terco e indignado, a que se acabe la experiencia diferente, y agazapados en su fango esperan también mil animales inmundos. Son los altos ejecutores de las obras de calumnia, aquellos para quienes la palabra decisiva es complot y su conjugación más practicada es traición.

Estos animales no son capaces de leer lo que la memoria les dice, permanecen con los oídos cerrados, mientras su frenético afán sólo les lleva a nuevos trucos y nuevas tramas. Los he observado y también los he descrito (Liber asinorum, Catania 2000); la caza es el acontecimiento que más los caracteriza y se esfuerzan en ello. Todo lo que está vivo, activo, cualitativamente diferente, les atrae y les asusta, convirtiéndoles en bestias salvajes, incapaces de reflexionar, incluso dentro de la misma domesticación que han recibido como regalo. La ferocidad que nunca han podido ejercer contra el poder la desatan contra quienes golpean su pobre imaginación con un rico y multiforme despliegue de propuestas y acciones, y en ello pierden casi por completo su humanidad, aunque esté seca por su larga convivencia con la acción forzada.

Hay muchos compañeros en el camino. Suelen esperar en las encrucijadas más oscuras, cuando la tormenta arrecia, manteniéndose debidamente resguardados. Tienen un carácter condescendiente y susceptible, y hay que aceptar su ayuda pero sin preocuparles demasiado, pues de lo contrario se enfadarán y huirán. Pero lo que realmente buscan, en sus ofertas de ayuda -a veces no infundadas, pero siempre cautelosas y circunscritas-, es acallar su mala conciencia. Si son descubiertos en esta necesidad secreta, quedan expuestos, y entonces pueden volverse peligrosos. Pasan de ser compañeros de viaje a constructores de obstáculos, más raramente a calumniadores declarados, y casi nunca a traidores.

Quedándose en la mera apariencia, lo que les interesa es su imagen y los beneficios que pueden obtener de ella. Juegan a construir un mundo ficticio de sueños, símbolos, normas y coherencias, todo ello enumerado con una atención maníaca. Pueden, si lo desean, seguir la conciencia diferente que les ofrece -o simplemente les da una visión aproximada de ella- la acción, buscan una rápida sustitución de la imagen, al fin y al cabo al superponer lo ficticio sobre lo ficticio los cambios son mínimos, pero no están dispuestos a ir más allá. Para ellos la última frontera está siempre en el ámbito de la acción forzada, aquí son ricos en palabras e incluso en hechos, pero no actúan, la implicación les está prohibida por el fango político que los asfixia.

Así, en la sustitución de una imagen por otra, se vuelven cada vez más sofisticados, ejerciendo todas las técnicas metafísicas de la dialéctica, pero su figura sigue siendo pueril, basta una pequeña ráfaga de viento para hacerla volar. El engaño sólo puede persistir si se quiere volver a utilizarlos, de forma vigilante, por supuesto -cuánto me lo reprocharon en su momento los compañeros que creían tener la verdad en el bolsillo-, pero tarde o temprano el engaño se actualiza y sale uno nuevo, aún más eficaz y peligroso. Por lo tanto, es necesario decidir el abandono de estos compañeros.

¿Podemos hacer la revolución solos? ¿Los anarquistas solos? No. Sé que esta respuesta negativa es, al mismo tiempo, fundada y enigmática. De hecho, es una pregunta sin respuesta. Un enigma se superpone a otro enigma. Hay muchas fuerzas en juego. El ataque a la frontera, una imagen muy diferente del cruce de la frontera, puede ser fácilmente hipotizado incluso por personas que aspiran a una sustitución más o menos laboriosa de la gestión del poder. Esto lo sabemos, pero no es con la estúpida coherencia de los hermanos franciscanos como se hacen las revoluciones. Este ataque se rompe en varias piezas que toman direcciones inusuales. Hay un ataque desde abajo, en el que fuerzas que normalmente son estáticas y se llevan de un lado a otro, a derecha e izquierda, pero que de repente, por razones sólo parcialmente comprensibles, atacan la frontera construida por la dominación, y hay un ataque desde arriba, cuadros especializados, cuerpos armados, clandestinos y todo lo demás. Naturalmente, la preferencia anarquista va hacia la revolución desde abajo, pero no podemos excluir un retroceso, una recuperación, un desvío de esta última a causa de su desafortunado encuentro con procesos organizativos de matriz autoritaria. Entonces, incluso este ataque a la frontera -en sí mismo privilegiado- resulta ser un movimiento banal de compañeros. El peculiar procedimiento de los anarquistas es otra cosa.

La lucha contra las formulaciones abstractas de la filosofía -idealista en primer lugar- puede librarse en el plano de la apariencia. Un choque de imágenes. Una imagen es sustituida por otra. Cuando se evoca la segunda, la primera desaparece. Este juego es imparable y, al final, hay que admitir que no hay imagen que se pueda arreglar más allá de la apariencia. Mientras tanto, el flujo de la abstracción se ha dirigido rápidamente hacia el muro impenetrable de la caverna de las masacres, donde las sombras no se calman para esta nueva programación de fantasmas. Al hacerlo, todo el conocimiento es catalogado y devuelto a un objeto administrado, se produce así como una imagen. Es un proceso que sólo puede romperse yendo más allá, llevando el conocimiento a un choque implacable con la calidad.

La crítica materialista al idealismo ha ido mucho más allá de un simple refrito de egoísmo y altruismo. Hoy sabemos mucho más y mejor lo horrible que es lo que hay debajo del altruismo y lo positivo que es lo que hay debajo del egoísmo. Imponer un nuevo orden es una rama del poder no del egoísmo, la confusión produce el efecto de no entender los sacrificios y los costes que conlleva toda conquista y toda gestión del poder, sea cual sea. No hay nada más aterrador y feo que la vida de un hombre de poder. Su miseria no está sólo en su mezquindad, sino en su deseo inmoderado de prevalecer y dominar, de poseer no objetos concretos o riquezas -no siempre- sino sólo imágenes.

La revolución anarquista, partiendo de la autogestión generalizada, por tanto de la destrucción total e irreversible del viejo mundo, no es altruista, es simplemente lo absolutamente otro, lo inmanifestado que aparece en la nueva perspectiva de un hacer radicalmente transformado. Por supuesto, se trata siempre de un ataque a la frontera, que bien puede fracasar, y es una vuelta a un hacer -la producción, incluso la autogestionada, es un hacer- pero que ha experimentado la calidad. ¿Qué alimenta esta superación, esta experiencia cualitativa, con una energía indomable? No se puede explicar con certeza. Hay mil razones en juego, y el altruismo no es una de ellas.

El frenesí revolucionario, así puesto en marcha más allá de un simple barniz de eterno idealismo filosófico, tiene un ritmo interno provocado, entre otras muchas razones, por la experiencia cualitativa que el revolucionario anarquista lleva a la realidad a través del recuerdo. Aquí este decir del ser que es y no puede ser se convierte en observación de una conciencia diferente dirigida a desmontar, destruyéndola, la compulsión ordenada del hacer. Es una observación que no admite respiro, que no pretende descansar, sino que insiste en forzar continuamente el equilibrio de la compulsión productiva sin sugerir necesariamente un modelo preestablecido, imposible de derivar de la experiencia cualitativa radicalmente diferente. Hay, pues, dentro de la revolución anarquista, también y principalmente en forma de autogestión generalizada, un movimiento caótico que imita, en el recuerdo, la instigación, insistente y sin titubeos, hacia la destrucción.

Todo esto no es una crítica filosófica al quietismo fáctico, hecha en nombre de un activismo abstracto que desconoce la cualidad inmanifestada, porque ésta no puede ser conocida por los filósofos sino sólo captada al vivirla por quienes actúan y no reflexionan sobre todas las posibles consecuencias de su acción. El punto, por tanto, no debe situarse en una pretendida diferenciación entre egoísmo y altruismo, ambos entendidos en la perspectiva deformadora de la filosofía, sino en el elemento

concreto de la revuelta contra la autoridad. Y como toda autoridad proviene del modelo arquetípico, es decir, de Dios, consiste en la rebelión contra Dios. Esta revuelta pasa por la conciencia inmediata, individual, que se somete a la auto-observación, es decir, reflexiona incómodamente sobre sí misma y se pregunta por qué la compulsión de hacer está irremediablemente encerrada en la esfera objetual. Toda observación, reflejada de esta manera, llega pronto a la exacerbación. La sospecha de que hacer no es el único mundo posible, y mucho menos el mejor de todos los mundos posibles, se insinúa en la revuelta contra Dios y se desborda en el abandono de la fe en el mundo. Uno se convierte así en un experto en encontrar los rastros de incompletud que afligen al objeto, que es entonces nosotros mismos, administrados por el hacer, y desencadena la inquietud que lleva al arriesgado negocio de la implicación. El dios de la preservación y el perdón es así puesto a prueba. Al fin y al cabo, todos los problemas de la economía -la ciencia de la dominación por excelencia- comienzan con la fe en Dios, como demostró tan acertadamente Proudhon. El encuentro con la larga sombra de dios en ciernes mide las consecuencias de la compulsión voluntariamente aceptada. Cada encuentro con este dios causa heridas y cada uno de nosotros lleva las cicatrices con nosotros durante toda la vida.

Historicismo y determinismo, una pareja inseparable. La solución dialéctica no es más que un recurso metafísico más o menos elaborado. Salir de estos fantasmas filosóficos significa respirar aire puro, aunque la atmósfera de calidad más rara pueda causar problemas respiratorios en los espíritus débiles. La acción es muy diferente de una acción determinada que, incluso en este caso, no tiene leyes de causa y efecto -imaginadas por una ciencia que ahora está atascada en esquemas definitivamente descartados- sino procesos probabilísticos, que no son menos obligatorios. La acción es absolutamente otra cosa y es una obligación ineludible para contrarrestar los proyectos contrarrevolucionarios deseosos de tomar el poder para efectuar un cambio de guardia. Actuando, no soy observado por otro, no estoy sometido a la administración, soy finalmente justo, verdadero, bello, pero sobre todo, y más allá de todo, soy libre, sólo en el momento intemporal de mi experiencia cualitativa, y en calidad no me observo ni siquiera a mí mismo, no me auto-observo, actúo porque soy el ser que es y no puede no ser, soy completo en mi incompletud fáctica a la que también tendré que volver. El actuar me transforma sin que yo sea consciente de ello, soy una conciencia distinta que actúa de forma diferente, pero no puedo conocer esta diversidad sustituyendo una teoría filosófica -digamos idealista- por otra -digamos materialista-, sería un desvío estúpido y engañoso, introduciría en la cueva de las masacres otras sombras que añadir a las que ya se mueven en su impenetrable muro.

El progreso y sus mitos están encerrados en la cáscara histórica y filosófica. Alimenta la cueva de las masacres del mismo modo que la reacción. La izquierda y la derecha son dos formas que sólo se diferencian en detalles insignificantes de conseguir y mantener el poder. No son el bien y el mal. Ambos autorizan la explotación desenfrenada o controlada -pero siempre viciosa- que hace intolerable la vida bajo coacción productiva. Pero la ferocidad aún más despiadada -del progreso y la reacción- proviene del condicionamiento objetual que nos obliga a aceptar la realidad científicamente corroborada de la explotación como la única solución posible para nuestra existencia. La apariencia se coloca en el trono, ya sea por la democracia o por la dictadura, y reina sin oposición. Si la conciencia inmediata cede a este chantaje se pierde, solidifica su tiempo interno en escaneos que corresponden a los ritmos productivos del objeto, se deifica y se administra exactamente como el objeto forzado. Pero hay una forma de no hacer corresponder el tiempo interno con el externo, y es la contracción puntual del primero en el segundo. La salida es estrecha y requiere valentía, la implicación en la acción trastoca la existencia e incluso puede producir desolación y aislamiento a su alrededor, pero conduce a la experiencia directa que la conciencia diferente hace de la libertad. Es más, esta experiencia no es conocible en términos de la lógica de un poco a poco, sino que es comunicable con la lógica de todo y a la vez, a través del recuerdo. Estas notas son destellos y rastros de algunos recuerdos. El uso de las palabras aquí no está determinado cronológicamente desde el pasado hacia el futuro, se dirige directamente al destino y espera una respuesta del mismo, que puede venir a través del uso y comprensión, para mí y para otros, de la misma palabra de recuerdo. Esta extraña y misteriosa condición del destino, captada a través del recuerdo, tiene consecuencias imprevisibles. Así que aquí estoy escribiendo en la oscuridad, intuyendo el camino en el bosque más que viéndolo, captando las firmas de Bakunin sin estar seguro de conocerlas en su totalidad, al menos hasta sus raíces históricas y filosóficas. Aquí salto de los asesinatos que corroboran la caverna de las masacres, creo un tipo particular de palabra que no tiene la exacta -o presunta- responsabilidad de reflejar. Sé que la verdad es una cualidad y no una forma de duplicar objetos. También sé que esta palabra en particular no es más inteligente ni más persuasiva, sólo es diferente, no cualitativamente diferente, que es palabra y no acción, sino diferente en el sentido modesto y circunscrito que se le da a este término en la alucinación administrada. Sin embargo, es independiente e inalcanzable, no forma parte de una serie productiva preestablecida, no traza un camino, no sigue las leyes del movimiento linerario, y por eso el destino se apodera de él de forma incalculable.

La inevitable aparición de una idea reconfirma su necesidad histórica. Esto funda un círculo vicioso. Surge el miedo, y del miedo la miseria desconsolada del hombre. A partir de aquí la mirada se amplía hacia algún punto cercano o lejano, algún centro nervioso que pueda dar consuelo. Del mal sale el bien y del bien sale el mal. La desolación es recíproca, así como la ilusión de curación o al menos de alivio. Un equilibrio entre el asesinato y la salvación, inestable, institucionalizado, situado fuera de contexto. Una construcción admirable de hacer. Edificio y prisión, burdel e iglesia salmodiadora. No hay consuelo. El desierto crece a nuestro alrededor y todos vivimos en desiertos dentro de nosotros mismos. A menudo llamamos dioses a estos desiertos y enviamos chivos expiatorios con un rollo de apelación en sus cuernos. Soñamos con escribir para evitar lo que este árido lugar de la muerte nos manda decir. Tal vez nuestra escritura sea sólo una señal, una breve incisión en el tronco de un árbol en el bosque, tal vez tallemos una piedra como la que me dio los ojos azules antes de partir a esta última aventura y que un cobarde enano me robó y tiró con parte de mi corazón. Tal vez salgamos de las profundidades del miedo, donde habita la muerte, con un bramido indistinto, la única oportunidad que nos queda antes de cerrarnos en posición fetal de defensa contra la cadena que amenaza con sellar nuestros sueños en una tumba para siempre. Tal vez sea una palabra dinámica, insignificante, sin contenido, atragantada, no compuesta de materia léxica, sino de estado de ánimo físico, sudor, temblor, angustia, lágrimas, un grito, tal vez, de terror derivado de la conciencia aún no aflorada de la propia pérdida. Tal vez sea sólo una mirada, múltiple, rápida, evasiva, a la espera de captar los últimos destellos de vida libre, o eso parece desde el interior de la tumba donde estamos a punto de caer. Tal vez sea Dios, un poco más agudo como un resoplido, como un sollozo, una mirada más que intenta retrasar el acontecimiento que ya no se puede posponer. Tal vez sea un remanente de esperanza, recogido como una pequeña flor, diminuta e insignificante, sin tener tiempo para observarla bien y descubrir así que también ella, como todo lo que existe realmente, está formada por muchas partes pequeñas, otras flores diminutas dispuestas en una corola. Tal vez sea una distancia corta y ni siquiera perceptible que surge casi de la nada, un retraso que el verdugo permite astutamente para calibrar mejor el golpe. Ciertamente, no es una determinación necesaria, sino todo lo contrario. El sol vuelve a salir y la noche vuelve a caer sobre las estupideces de los hombres. Incluso esto no es inevitable, considerado más allá de las míseras exploraciones cronológicas humanas.

Desaparecidos los fantasmas divinos, somos mayores de edad y estamos seguros de nosotros mismos. Pero también estamos heridos y doloridos. La historia y la filosofía de nuevo, su procuración asesina para la cueva de las masacres. Y con todo esto nos creemos señores del mundo. Claro, señores de la opereta, eso es. Somos

los gobernantes de las sombras reflejadas en la pared, pero no debemos mirar hacia el lago de sangre, debemos tener siempre cuidado de apartar la mirada. El proceso de producción en su conjunto debe permanecer desconocido para nosotros, debemos adorarlo como un ídolo maligno pero no empezar a conocerlo, si descubrimos sus mecanismos, ni siquiera muy secretos, comienza el miedo. Nos dividimos y seguimos dividiéndonos, nos destrozamos en muchas pequeñas pesadillas que se reflejan en el ojo tuerto de una visión ingenua de la salvación. La mano que desciende sobre nosotros, poderosa e invisible, nos arrebata, recomponiendo nuestra destrozada unidad. No hay mano divina ni humana que pueda salvarnos a menos que nosotros mismos rompamos el hechizo de la cantidad que nos oprime y domina impunemente. Fue un error que el miedo ha magnificado de forma desproporcionada, que sigue creciendo en paralelo al crecimiento de nuestra desesperación en el desmembramiento general que nos rodea, que sigue gritando su locura desmesurada en nuestros oídos. No tenemos edad, somos fuertes pero pequeños, y sólo somos lo suficientemente fuertes cuando adquirimos una conciencia del ser que es y no puede ser, es decir, una conciencia diferente, y esto sólo podemos hacerlo comprometiéndonos, de una vez, a ir más allá.

La humanidad es la sociedad. Uno se siente hombre sólo junto a toda la humanidad. Un consuelo desconcertante, que quizás libere algunos miedos marginales, pero traicionero. Un extraño y misterioso consuelo pone al descubierto un fraude. Me siento único y estoy solo al entrar en el bosque. Miro a mi alrededor y veo una miríada de fantasmas que deambulan por los bordes del compacto muro de vegetación, fantasmas que sueñan con estar en la luz, con ser los portadores de la luz, pero que en cambio se encuentran en una oscuridad hábilmente administrada. En la oscuridad de mi camino hacia el bosque tengo una luz mayor para iluminar mis pasos. No he escrito mi nombre en la corteza de los árboles, ni he dejado señales de mi paso, pero en su lugar encuentro otras señales, marcas esparcidas a lo largo del camino, hallazgos originales no escritos sino impresos a fuego sólo para mí. El camino es mío y en él aporto mis conocimientos -se trata de una comunidad de intenciones, si se quiere-, pero a medida que avanzo por la senda impermeable, a medida que el bosque se hace más espeso, tengo que dejarlo atrás, recogiendo en su lugar las señales que encuentro, prehistóricas y prefilosóficas, un registro grabado en las piedras y depositado en la arena movediza que no trata de explicarme cómo son las cosas, sino que calla y me considera un intruso, un vano explorador que desconoce los peligros que corre. Pero no necesito explicaciones, sé lo que me espera en la acción y por eso aligero mi bagaje de humanidad. Lo que me espera es un combate individual con absolutamente otra experiencia. Toda mi vida está en esta lucha, gira en torno a ella, pero yo soy otra cosa, estoy aquí y ahora,

todo y a la vez, porque soy la calidad sin matices ni atenuantes. Volveré, sí, volveré. No sé cuándo, aquí no hay tiempo para marcar los ritmos cualitativos, sólo el brillo del presente, eterno, total. No me acerqué a ella por grados, cobrando valor de la humanidad que me sostuvo en su seno durante tantos años, durante demasiados años, estas ilusiones, paralelas a las indecisiones, pertenecían a la conciencia inmediata, cuando deambulaba por el borde del bosque y miraba con asombro a mis compañeros, fantasmas y sombras, cambiantes como payasos y con muecas de reclutamiento. Entonces todo se vino abajo, el cruce y la calidad. La escena enredada en la pared de la caverna de las masacres desapareció y la pantomima quedó en nada. Le di la espalda a la humanidad y me puse en marcha. La concurrencia colectiva de todos los hombres la encuentro en el recuerdo, un retorno en algunos aspectos traumático, como todas las salidas del bosque. Ninguno de estos fantasmas, y ninguna sombra, oyó el estruendo de mi choque, para muchos de ellos sólo era mi mal sueño. ¿La realidad los despertará y los obligará a tomar conciencia de mis recuerdos? No lo sé. No sentí que ojos y corazones afines me buscaran mientras luchaba en el bosque, pero quizás estaba demasiado atrapado en mi propia experiencia diferente para darme cuenta de ello. Tal vez sepa demasiado poco de ellos, tal vez detrás de las sombras y los fantasmas la apariencia se desvanezca y el ser se congele. Tal vez. Yo no estaría tan seguro. Por el momento, lo poco que sé de un posible entendimiento es engañoso. Estoy esperando que el recuerdo haga su trabajo.

Núcleos mínimos de libertad, de verdad, de belleza, residuos que vagan en el mundo del hacer y que casi siempre se ahogan en el barro político de un mundo administrado. ¿Son núcleos de la futura revolución anarquista? No lo sé. ¿Empezando por ellos para construir un desarrollo progresivo? No parece posible. ¿Y la cueva de las masacres? No basta con observar mi lucha a través de la enmarañada red del bosque, hay que implicarse, correr el riesgo de la propia vida, involucrarse en un conocimiento diferente, inadvertido, inimaginable, por tanto indefendible e invendible. Es necesario alzar los ojos más allá del muro inviolable de la caverna, mirar a otra parte, a lo lejos, al desierto que hay más allá y en el bosque, más allá de la medida y la estrechez, más allá del conocimiento que domina un mundo viejo y triste, más allá de la incapacidad de desear lo inmanifestado. Y todo esto no es un cúmulo de pequeños beneficios, de residuos defendibles y defendidos por paladines de todos los derechos, todo esto necesita ojos agudos, no ojos cegados por la costumbre forzada. ¿Se esconde el progreso incesante en estas huellas que apenas se encuentran en el mundo del hacer? No lo sé, no lo creo. Hemos ido demasiado lejos en la administración del asesinato, hemos perdido hasta el nombre y la memoria si no el origen de estos residuos y muchos insisten en verlos

todavía en funcionamiento pero son sombras que miran a las sombras, fantasmas que persiguen a los fantasmas. Sólo queda el ruido de la maquinaria que produce, de las cadenas que obligan a producir, de la incompletud que envilece todo sueño y toda esperanza.

Los deberes y los derechos se apoyan mutuamente, invirtiendo en prioridad fijan los límites de la dominación y su legitimidad. Cuando el tiempo del derecho se separa del del deber, se desata la carrera sin fin de la locura legalizada. ¿Puedo basar mi vida en mis derechos? No lo sé. Quizás pueda, pero entonces tengo que esperar a que alguien los ratifique, los reconozca de forma documentada y circunscrita. Por lo tanto, ese alguien tiene la posibilidad, sobre la base de la carta de derechos resultante, de utilizarme pero no de abusar de mí. La cadena es así coloreada de nuevo y alargada, sueño felizmente con la libertad. Pero la vigilia, perpetuamente bajo el látigo de la esclavitud sancionada por los derechos, es agonizante. La distancia a la calidad crece, no se acorta. Sueño felizmente con la libertad, pero empiezan a aparecer las primeras pesadillas. ¿No hay diferencia entre derechos y deberes? ¿Que una es la otra cara de la misma moneda? No lo sé. Tal vez. Y si es así, las pesadillas se agolpan para poblar el mundo forzado que me oprime y asfixia. Apenas puedo respirar. ¿Cómo puedo escapar de su insistente persecución? Me rodean por todos lados instándome a trabajar para el lago de sangre, a poner mis talentos al servicio de la masacre, a cambio reconocerán mi talento y me leerán un cuento persuasivo por la noche, cómodamente sentados, antes de acostarse. Los donantes de reconocimiento están bien dispuestos, me han urgido toda la vida, dando vueltas como moscas furiosas. Pero su obsesión no se ha apoderado de mí, y aquí estoy, en esta cárcel griega, escribiendo estas líneas, mientras les oigo arañar, sin saber por qué, detrás de la puerta de seguridad. Aquí están tus derechos, gritan en mis oídos, ensordeciéndome. Pero el lenguaje que no conozco me llega y no entiendo lo que dicen. No hace falta mucho para hacerme morir, intuyen, y esa es la única verdad palpable, dado el precario estado físico en el que me encuentro. Pero al final es un juego de astucia. Intento jugar con ellos mostrándoles que me duele el hombro -un tumor me roe el húmero izquierdo- y aceptan el duelo del agotamiento. Todavía no estoy muerto, pero tampoco estoy seguro de poder escapar de sus garras. No son mis dueños, de eso estoy seguro, me mantienen detenido. ¿Sigo siendo fuerte? No lo sé. ¿Dónde acaba la fuerza y empieza la debilidad? ¿Existe un límite suficientemente claro? ¿Quién puede decirlo?

Guerra de símbolos. Dios y Satanás. Principio de autoridad y revuelta individual y colectiva. Hasta ahora estamos en el terreno de las apariencias. Los instrumentos represivos y los proyectos liberadores se fabrican fríamente y se enfrentan entre sí

para competir por el poder en nombre de la libertad. No hay en esto más agitación que las sombras en el muro inexpugnable de la cueva de las masacres. Junto al fuego encendido en la chimenea, las almas esperanzadas debaten sobre la mejor manera de morir en las barricadas. En los salones, junto a chimeneas mucho más ricas, los ancianos con batas también discuten sobre cómo masacrar a los insurgentes en las barricadas. ¿Es imprudente hacer ese contraste? ¿Lo dices porque estás convencido o porque forma parte de la oleografía revolucionaria? Hay que encontrar el sendero que lleva al borde del bosque, y aquí entrar en el camino que lleva más allá. La calidad no es el resultado de un uso inteligente y estratégico del hacer cuantitativo, es el otro absoluto. La revuelta hace brillar una luz en la oscuridad que rodea el bosque, pero mil focos productivos la hacen invisible, la deslumbran, la ponen a cero y la obligan a endurecer sus cierres y dispositivos militares. Los lenguajes incomprensibles intentan alimentar esa antorcha, hacerla aparecer como un hacer, y a veces, jugando con el malentendido, incluso lo consiguen. Pero la revuelta está en otra parte, esta decodificación artificial sólo la imita. Los fantasmas no lo temen, pero les interesa fingir que lo temen para reprimirlo de antemano. Al fin y al cabo, nadie sabe de qué habla y qué hace. El barajado de la producción muele todo bajo la misma rueda de piedra, el molino por el que se entra en la caverna subterránea de las masacres. Lo que falta es la liberación violenta y aérea que marca la superación, la aventura en calidad. La fría revuelta programada es como un purgante, sirve para mover un estómago perezoso, es inútil para los que tienen el valor de actuar. La acción, antes que nada, es revuelta, no puede dejar quieto el aire circundante, arrastra consigo hasta las ramitas que yacen dormidas en el camino del bosque. Más que un viento de tormenta, es un huracán.

La tradición no es un puerto seguro en el que amarrar una nave acuática, es una corriente que arrastra a los espíritus débiles, a los irresolutos, a los que esperan una señal del cielo para atacar y prefieren sufrir antes que tomar la iniciativa. Es el pasado el que también puede tomar el relevo y bloquear cualquier iniciativa, permitiendo que el presente se aferre a lo anterior sin causar demasiados sobresaltos ni dejar marcas particulares en la piel de los rebeldes. La tradición puede frenar la iniciativa y desanimarla, puede ser una carga en lugar de una fuerza y, al final, puede convertirse en un arma con la que destruir a los portadores de la diversidad. Es un sello que, impreso en nuestros corazones, nos recuerda lo que otros como nosotros han hecho y contra el que no podemos luchar sin perturbar las convicciones que lo que se ha hecho ha terminado por asentar. He aquí la voz insinuante que sugiere dejar pasar, poner todo en su sitio, repetir sin cesar lo que ya ha sucedido a la sombra de lo cual han surgido y desaparecido generaciones, han sufrido y finalmente han tenido que sucumbir. Si así se plantea, quedamos

prisioneros de mil precauciones que bloquean un acercamiento diferente, y que hacen de la necesaria fractura de la superación, hecha en el cuerpo del hacer, una verdadera barbaridad. Aferrarse a la tradición es una forma segura de aceptar la horrible ejecución forzada y, al final, de convencerse de su inevitabilidad. Puede haber elementos de gran interés cognitivo en ella, pero al final uno debe decidir abandonarla. Si los nubarrones se acumulan alrededor de la cabeza y no se ve por dónde ir para romper las ataduras que nos asfixian, si los pájaros negros del conocimiento vuelan bajo a nuestro alrededor y anuncian que ha llegado el momento de la puesta de sol y que, por tanto, hay que quedarse quieto, entonces es el momento de levantar la cabeza e infundir valor a la acción. De lo contrario, prevalecerá la eterna noche de la complacencia.

La distinción de clases es un problema espinoso que la opresión administrada por el hacer se ha encargado de modular de diferentes maneras en función de sus propias necesidades productivas. Mucho ha cambiado en las últimas décadas y la realidad ya no tiene la rigidez cadavérica del pasado. La forma bicolor se ha transformado en una mancha de leopardo y esta mancha se ha convertido en un mosaico de diferentes colores, con tonos cada vez más suaves. Esto no quita la exclusión y la inclusión, la condición de dominado y la condición de dominante, pero la conciencia de pertenencia se ha desvanecido junto con el cambio de coloración. ¿Dónde ha quedado la vitalidad y la combatividad del pasado? No lo sé. Quizás nunca lo fue, atrapado en la ideología de la recuperación y el reemplazo, el cambio de guardia y la toma del Palacio de Invierno. Abrirse paso en el bosque es cada vez más difícil, encontrar el camino de la revuelta y la calidad es aún más difícil. Todo parece ir a la deriva en el barco de la impermanencia y el acercamiento progresivo a la necesidad de conocer primero todas las facetas del problema. Es el barco de los muertos que busca en todos los recovecos, incluso en los más recónditos, cualquier documentación posible para luego acceder a la acción sólo a posteriori. El cielo es negro y está cubierto de nubes, y no es fácil encontrar esa documentación que ponga en paz la conciencia inmediata; hay otras etapas, otras corrientes que seguir, otros signos que descifrar y fórmulas que evitar. El hacer coercitivo controla muy bien estos juegos e indica el camino obligatorio a seguir. Uno no puede perderse. En cambio, hay que perderse, no esperar soluciones de fórmulas prefabricadas en el castillo teutón del poder, hay que tomar el rumbo equivocado, dar un golpe de timón inadvertido, encontrarse en un lugar desconocido, lleno de bajíos y arenas movedizas. Es necesario estar en una condición irremediable, como en la que me encuentro, con la espalda contra la pared. Esperar ayuda de la gestión melancólica de la muerte es una locura. Esta enfermedad no se puede curar.

Tomar las riendas del propio hacer no significa una autogestión generalizada, sino heredar el viejo mundo y gestionarlo en nombre y a la manera de la dominación, de una manera menos coercitiva quizás, pero todavía aparente. En esta posibilidad relampagueante está la obsesión por la posesión, si no la propiedad, la atención vigilante del cazador de fantasmas, un fantasma él mismo que se sienta en el borde del lago de sangre y discute con las sombras que se ciernen sobre el muro infranqueable. Es la obsesión comunitaria por el paso, por la reubicación. Ciertamente, no es un pecado tratar de mejorar la propia condición de esclavo y permitir que se alargue la cadena. Lo hago cada día, aquí donde estoy, en esta cárcel griega, para tener un poco más de espacio para respirar y no asfixiarme. Pero la cuestión cualitativa está en otra parte. La cantidad es una trampa que te hace caer en el ritmo cronológico de la producción forzada, los que caen en ella caen en picado sin poder parar, engañándose así a sí mismos de que están avanzando, mejorando su condición, defendiendo sus derechos y sin darse cuenta de que están envueltos en la mortaja del mecanismo. La muerte está detrás de él y no la ve. La astuta anciana está afilando su guadaña. Producir de esta manera, incluso legando al viejo mundo, con un forzamiento que tiene la forma abusiva de la revolución política, es una falta, en este punto podemos decir que es la falta por excelencia porque bloquea la posibilidad de romper la cadena de una vez por todas. El paso sin precedentes hacia la calidad es, sin duda, una experiencia diferente e individual, pero tiene su dimensión colectiva en la destrucción completa del viejo mundo con la que puede comenzar la autogestión generalizada. El bosque anuncia esta indispensable y feliz novedad, es en sí mismo un símbolo de absoluta ajenidad al viejo mundo, una periferia sombría y recóndita donde los increíbles hombres de la superación deambulan por caminos aún por descubrir. Abolir toda dominación no puede tener otro significado que el de destruir el viejo mundo fundado en la dominación de la acción forzada.

El proletariado no se ha conservado intacto, si es que alguna vez lo estuvo, hoy más que nunca es responsable con su contribución laboral de la afluencia que haciendo garantías hacia la cueva de las masacres. No puede esperar a un traspaso más o menos sangriento para garantizar la restauración de una virginidad perdida. Los que, como yo, se han quedado con las uñas preparadas para la acción entienden muy bien de lo que hablo. Los otros, desgraciadamente los muchos, tienen que hacer un esfuerzo y conmocionar su conciencia inmediata, inventar un nuevo mundo, en su cabeza primero, y luego pasar a la destrucción del viejo. No puede haber más trabajos entregados a la mano de obra forzada si no se quiere asumir la responsabilidad de las masacres que se están produciendo. No se puede competir en ferocidad con los colmillos de los grandes depredadores capitalistas, hay que ser

depredadores de otro tipo, con otros medios y otros proyectos. Los dominadores siguen dominando subiéndose a nuestros hombros, silbando el látigo, nunca nos perdonarían una ligera sacudida, una destrucción radical que no podrían soportar. Por tanto, debemos ampliar el repertorio de nuestras acciones, no encerrarnos en modelos que pertenecen, ellos mismos, al viejo mundo, no podemos atacar según las reglas codificadas por el enemigo, debemos inventar otras nuevas y no basta con una simple radicalización. Tenemos que penetrar en el camino en el bosque, convertirnos en atacantes en estado puro, simple y cualitativamente diferentes, y en primer lugar actuar contra nosotros mismos, contra los códigos ideológicos y las cubiertas recuperadoras que nos asfixian. Tenemos que ir más allá, vivir la fractura moral de la que hablaba en la antigüedad. Meter el cuchillo entre los dientes significa ser despiadado, en primer lugar contra nosotros mismos.

La destrucción del viejo mundo incluye también la de la regencia política que lo mantiene en pie, aunque sea una regencia democrática. No hay medias tintas, cualquier asamblea aplasta a una minoría, que finalmente tiene que levantarse para salvarse o es ella misma destruida. La autogestión generalizada no puede ser coordinada por una asamblea de funcionarios delegados, ni siquiera con mandatos limitados, libres y limitados en el tiempo. No hay manera de evitar la formación de una camarilla gobernante. En el proceso destructivo surgen métodos y proyectos productivos autogestionados, y de este surgimiento los contactos y acuerdos entre la lucha y la producción, mil asambleas, en constante movimiento, caóticas y contradictorias, son mejores que una asamblea que se convierte en la criadora de futuros gobernantes. El orden, aunque se haga pasar por la naturaleza de las cosas, es el veneno de la nueva sociedad. En el bosque no puedo haber aprendido la delegación y la representación, sólo la implicación total, el riesgo y el peligro. Si la duda persiste, la travesía no se produce, doy marcha atrás, vuelvo a mis angustias, a mis culpas. Ya no espero la cualidad que sacudirá el mundo que aún medito en mi conciencia inmediata, me rindo por miedo y me apresuro a volver en dirección contraria a los pocos pasos dados en el camino mientras las sombras de la tarde corren detrás de mí.

La moral es lo primero. ¿Pero qué moral? ¿La de las normas que constantemente incumplen los gobernantes, o la de los que están dispuestos a actuar? He hablado largo y tendido de la fractura que cada uno de nosotros debe superar en su interior para poder llegar y romper los numerosos tabúes que nos rodean. Los gestos de ataque no pueden llevar consigo los fantasmas del orden y la prudencia, no pueden permitir que persista la duda, tenaz a la derrota. El mundo que quiero derrotar transformándolo, se protege con un escudo moral multicolor, lleno de los colores de

la apariencia virtuosa, regularmente destrozado y reconstituido por el propio mecanismo productivo. El suministro de la caverna de las masacres no debe ser interrumpido, debe fluir sin ser perturbado. Esta es la moral imperante, asesinar impunemente, justificar y proteger el asesinato como herramienta para perpetuar la dominación. Si quiero romper con esta connivencia, asqueado de tanto truque y derramamiento de sangre, debo romper con esta moral jesuita. Al levantar la mano para golpear el tabú, el arma me apunta, estoy habilitado para no hacer daño. Pero puedo ir más allá igualmente, asumiendo los riesgos necesarios y las responsabilidades que me conciernen. No debo dejarme engañar por las figuras magníficamente pintadas en el muro de las masacres, figuras que se mezclan con las sombras para hacer más apetecible la producción de objetos basada en la coacción administrada.

Esta historia, hecha por fantasmas para ser disfrutada por fantasmas, es convincente, incongruente y aleatoria, pero fascinante. La literatura de los grandes genios ha puesto mucho empeño en este envoltorio. No es fácil purgar la mente de la poesía, segunda en importancia después de la música. Es una historia que viene de lejos y se pierde en la niebla del tiempo, pero incluso un segmento insignificante es suficiente para bloquear mi búsqueda de la calidad, si no lo estropeo todo, si no lanzo mi corazón por encima del obstáculo. Los comuneros y la defensa del Banco de Francia. Han pasado demasiadas cosas, muchas de ellas siguen siendo ejemplos para todos nosotros. El banco no. No se podía tocar. El tabú era más fuerte que cualquier impulso revolucionario. Hay excesos en todas partes, pero no tocan al dios del capital, el dinero. Para tender la mano, hay que superar la división moral. Cerca del lago de sangre, una voz desconocida sigue justificando la masacre, consecuencia natural de cómo van las cosas en el mundo y, al mismo tiempo, condenando cualquier gesto destinado a socavar la sacralidad de la propiedad. Y esta voz alude a conexiones secretas, a correspondencias perturbadas, que deben ser absolutamente salvaguardadas. Basta de hablar, hay que actuar. Las historias antiguas están todas a favor de la masacre, los libros están llenos de ellas, deshazte de estos obstáculos si quieres avanzar hacia la superación. La afasia proviene de un exceso de conversación, de un disgusto por hablar. La acción es una limpieza silenciosa, al menos es un paso en el camino del bosque.

La Primera Internacional en Italia y el conflicto con Marx

La lectura de los textos de Bakunin recogidos en este segundo volumen de las Obras

Completas, abre el camino a una serie de importantes consideraciones sobre la relación entre marxismo y anarquismo o, si se quiere, de forma más amplia, la relación entre la forma autoritaria de entender la lucha revolucionaria y la forma libertaria. Sólo al final de la lectura, cuando la vasta colección reunida por la constancia y la erudición historiográfica de Lehning, se ha desplegado ante nuestros ojos, nos damos cuenta de que el signo tradicional de este choque es ligeramente diferente, aparece claramente, al principio lentamente -como una sensación de malestar- y luego, poco a poco, con mayor sostenimiento, la cobertura ideológica que ha camuflado el choque hasta ahora, la distorsión partidista que ha tergiversado la clave interpretativa, la deferencia a la escuela que ha dejado sin efecto el mensaje de fondo, el más importante.

Un primer símbolo, que nos parece inservible, es el del choque Marx-Bakunin, el choque de dos gigantes, aislados, en un mar creciente de pigmeos, sumergiendo los estímulos efectivos de liberación de la base y el mismo sentido revolucionario de la Primera Internacional. Símbolo inútil, bueno para los estrechos objetivos idolátricos del marxismo y la necesidad de propaganda esencial de un cierto anarquismo que, por su propia carencia interna de temas y cuestiones, acabó aceptando acríticamente, en el plano de la referencia histórica necesaria, lo que por el contrario, por definición, debería ser sometido a una cuidadosa investigación crítica. Aquí está el Marx de la mitología marxista, en esta línea de interpretación, chocando con el Bakunin de la mitología anarquista, improductivamente: según el punto de vista, ahora puro e incontaminado el uno, ahora igualmente puro e incontaminado el otro.

Un segundo símbolo, igualmente improductivo, nos viene de la inserción del análisis economicista en el análisis histórico del conflicto dentro de la organización internacional. La lucha del grupo doctrinario-autoritario es vista como una necesidad ineludible -lo que justifica también los medios empleados y los repliegues morales a los que se recurrió- porque era necesario superar la instancia del grupo libertario, que era inadecuada para la etapa de desarrollo del capital en ese momento, etapa de desarrollo que requería pasar de la organización internacional en forma de ayuda mutua e intercambio recíproco de información, a la organización nacional de los partidos socialistas individuales. En esta perspectiva, se destaca la «inconsistencia» del componente materialista-economicista en el análisis del grupo libertario y, se concluye, alegremente, para su inevitable eliminación. La absolutización del mecanismo determinista nos hace cerrar los ojos, una vez más, frente a la realidad del choque que entonces como ahora es mucho más variada y mucho más rica.

Un tercer símbolo, enumerado con precisión por los distintos servidores de los partidos socialistas (y derivados históricos), un símbolo que ha sufrido bastantes transformaciones en los últimos cien años pero que, más o menos, se ha mantenido fiel a sus motivaciones originales, las de la lealtad a la línea del partido-grupo al que pertenece. Nada debe permitir una desviación de esta línea. Esto se aplica a las dos caras de la moneda. Los marxistas, más feroces, armados hasta los dientes con su dúctil dialéctica, han afrontado la tarea con amplitud de medios y agilidad de funambulistas, los anarquistas, carentes de tanto bien, lo han suplido como han podido, callando lo que podía poner en solfa a la tendencia libertaria, destacando -a menudo como joyas aisladas- lo que podía ser aprovechado. Básicamente, de esta manera, los únicos que tienen una justificación lógica son los propios marxistas. Para ellos, el partido-grupo es el «todo», la sublimación de sí mismos que lo justifica todo, incluso la mistificación histórica. No se puede decir lo mismo de los anarquistas. Cuando Jacques Duclos escribe hoy: «El bakuninismo, por la mayor simplicidad de sus conceptos, y por la propia linealidad de su táctica, se impuso organizativamente en algunos países y regiones subdesarrolladas, demostrando ser no sólo la expresión del atraso económico y del aventurerismo político de una pequeña burguesía sin perspectivas, de la que reflejaba la cólera, la impaciencia y la vacilación, sino también la manifestación de una determinada condición histórica» (J. Duclos, Anarchistes Anarchistes, 2003). Duclos, Anarchistes d'hier et d'aujourd'hui. Comment le gauchisme fait le jeu de la réaction, París 1968, p. 18), no siente más que su propia histeria (y la de su partido) ante el Mayo francés. No le interesa en absoluto comprender el significado histórico y social de ese choque que se refleja hoy y que no puede medirse por el simple nivel cuantitativo de los componentes «oficiales» de los llamados partidos de izquierda y del movimiento anarquista.

Por la razón contraria, juicios como los de Gino Cerrito parecen superficiales: «Para Marx, por tanto, la revolución se realizaría a través del Estado, es decir, de arriba a abajo, mientras que Bakunin sostenía que sólo se lograría de abajo a arriba, es decir, partiendo del individuo como ser social y de la comunidad...» (Il ruolo dell'organizzazione anarchica, Catania 1973, p. 33), que cristaliza un contraste que, con tanta claridad, sólo existe en los libros de los historiadores profesionales. Clarificador de esta forma de interpretar la realidad es otro pasaje del mismo libro de Cerrito, en el que se hace referencia a que fue el propio Bakunin quien insistió (y redactó) por la asignación de poderes más amplios al Consejo General, concluyendo: «Las consecuencias del error cometido convencieron a Bakunin de no transigir con los principios libertarios...». (Ib. p. 34). Una posición que corresponde a la inversión exacta de lo que dicen los marxistas de todas las tendencias cuando afirman que

Bakunin, en aquella ocasión, acentuó los poderes del Consejo General porque esperaba poder hacerlo transportar de Londres a Ginebra y mantenerlo así totalmente en sus manos. Simbolismo, nada más.

Un cuarto símbolo es el uso de algunas declaraciones de Marx y Bakunin, tomadas como punto de apoyo para justificar el anarquismo de Marx y el marxismo de Bakunin. Maximilien Rubel escribe: «Con Marx, el anarquismo utópico se enriqueció con una nueva dimensión, la de la comprensión dialéctica del movimiento obrero concebido como autoliberación ética que abarca a toda la humanidad. Era inevitable que la tensión intelectual provocada por el elemento dialéctico en una teoría con pretensiones científicas, es decir, naturalista, estuviera en el origen de una ambigüedad fundamental con la que la enseñanza y la actividad de Marx quedaron indeleblemente marcadas. Militante y teórico, Marx no siempre intentó en su actividad política armonizar los fines y los medios del comunismo anarquista. Pero aunque a veces se equivocara como militante, Marx no dejó de ser el teórico del anarquismo. (Marx critique du marxisme, ns. tr., París 1974, p. 50).

Desde el punto de vista opuesto, François Munoz: «Marx-Dios decretó en sus días de cólera que Bakunin era un asno; nosotros, rebeldes respetuosos, lo ponemos todo en cuestión, pero no esta asininidad: digamos que Bakunin era un asno que combatía a Marx, un asno antimarxista. Cómo es entonces que cuando Engels, en 1893, escribió a Rappoport, hablando de Bakunin, dijo «Hay que respetarlo: ¡él entendió a Hegel!». Es sólo un detalle, dicen nuestros valientes rebeldes, sigamos adelante. Por supuesto, es sólo un detalle, y no quiero faltar al respeto a Engels tratando de mitigarlo. Pero hay otros detalles. Que, por ejemplo, que Bakunin es marxista». (Introducción a Bakounine. La liberté. Choix de textes, ns. tr., París 1965, p. 10).

La superación de todo este simbolismo parasitario es indispensable si se quiere hacer un uso concreto de los textos que presentamos. De la lectura directa surgirá una conclusión que, más que constituir una afirmación dogmática de principio, pretende presentarse como un programa de trabajo sobre la profundización del problema revolucionario, contra todo esquematismo, venga de donde venga.

Pero antes, es necesario hacer un esbozo preliminar sobre la situación objetiva de la obra de Bakunin, sobre la metodología empleada en este período, sobre el esfuerzo organizativo dirigido a restablecer en Italia todos los contactos de los años anteriores y, en el otro campo, sobre la situación laboral de Marx y sus compañeros, sobre sus perspectivas e ilusiones, sobre las pequeñas ambiciones de los personajes

menores que, en todo el asunto, acaban desempeñando un papel nada despreciable.

Bakunin es ya viejo y está agotado por la fatiga. Una vida vagabunda y revoltosa está a punto de tomar el relevo de la robusta fibra de un gigante. Los años de la fortaleza de Petersburgo, pasados en la cadena, han marcado a este hombre-máquina que parecía tener un solo objetivo: levantarse. Pero el viejo revolucionario sigue trabajando, se mantiene en contacto con decenas de personas, escribe circulares, planifica programas, urde trampas, elabora ingenuos códigos secretos, atrae con su encanto personal a decenas de jóvenes que por fin ven desaparecer el estéril sueño de Mazzini. Pero su perspectiva seguía siendo internacional, se interesaba por los asuntos italianos en función de los europeos, y no consideraba posible una transición que siguiera vinculada estáticamente a la visión del partido nacional. La revolución social es primero una explosión de fuerza, de juventud, luego es también una consecuencia de hechos económicos precisos. Él, que es un anciano, no teme el ridículo cuando habla a los jóvenes de la fuerza reventada de la juventud, porque en el fondo se siente joven, porque en el fondo no le importa lo que digan de él, de su falta de capacidad para manejarse como hombre y como revolucionario, todo le parece sobrecogedor, en la tensión revolucionaria final, cuando los tibios y los intrigantes serán automáticamente desenmascarados.

Y junto a ellos, más deslumbrados que convencidos, (como en el caso de Fanelli que partió para España con ideas no del todo claras, pero que logró hacer un buen trabajo) sus compañeros, entonces, poco a poco, con el paso de los meses, bajo la presión de las rigurosas manifestaciones, bajo la solicitud de cartas y circulares, cada vez más vivamente comprendidos en la gran tarea constructiva.

Al otro lado de la barricada, el grupo londinense, la gran figura de Marx, un hombre contradictorio pero consecuentemente revolucionario. Al halo romántico que rodea la figura de Bakunin, un halo que ha crecido y se ha consolidado en toda Europa y que no ha podido ser socavado ni siquiera por las calumnias (viejas y nuevas), corresponde, en Marx, un halo menos conspicuo pero igualmente difícil de ganar, el de la lucha diaria, constante y terrible contra la miseria y el hambre, una lucha, nos parece, no menos revolucionaria que la de Bakunin y, no menos que ésta, que requiere una gran fuerza de espíritu y una gran convicción de ideas. Y este hombre está convencido de unas cuantas cosas: de que tiene razón (no tanto como organizador político sino como pensador) y de que sólo le atacan las personas que no han entendido lo que intenta decir, porque si no, como tiene razón, no le habrían atacado. De ahí a considerar cada ataque como una agresión personal, el paso es

corto. De ahí un uso feroz del arma de la escritura. La técnica periodística de Marx, Engels y el grupo alemán que actuaba en Londres y Alemania no nació en la época de la Primera Internacional, nació y se concretó en los años anteriores a 1844, y es un hecho nada desdeñable del nuevo liberalismo, un instrumento de penetración crítica que no se queda en un nivel banalmente instrumental, sino que permite transmitir contenidos que, en la anterior y ruda técnica lingüística alemana, hubieran sido incluso impensables. El uso, en esta fase polémica, se agudiza, la ironía alcanza cotas insuperables, el bueno de Bakunin no tiene las herramientas lingüísticas para luchar de igual a igual, o, al menos, no las tiene tan venenosas, por lo que, cuando su bilis estalla, acaba diciendo cosas que le hacen parecer lo que no es (como en el caso de las diatribas contra los judíos, dadas por buenas por el ingenuo Guillaume, y tragadas de golpe). Y las tramas se multiplican. Las «comunicaciones confidenciales» se engrosan, los emisarios privados van de un lado a otro para reavivar los contactos y advertir contra la corriente bakuninista que, en el imaginario de los «londinenses», acaba por expandirse más allá de sus dimensiones concretas.

Poniendo la comparación a este nivel, surgen dos cosas. En primer lugar, Bakunin se ve obligado a utilizar lenguas distintas a la suya, lenguas que domina muy bien, pero que, por supuesto, no le proporcionan el vocabulario irónico y despreciativo que el alemán garantiza plenamente y que Marx y sus camaradas utilizan en sus cartas «mixtas» (es decir, escritas en dos o tres lenguas distintas). En segundo lugar, está firmemente convencido de que, en el plano teórico, Marx hizo una contribución considerable a la revolución y que, desde este punto de vista, no sólo hay que dejarle en paz, sino que hay que darle su merecido.

Esto produce una doble impresión en el lector. La prosa de Marx puede parecerle pesada, un poco demasiado a veces, pero, en definitiva, el efecto que consigue es hacerse una idea de Bakunin que no está lejos del «vientre vacío, perdido detrás de una bella polonesa». El arte de los alemanes, en este tipo de cosas, es realmente magistral. El segundo efecto es que los ataques de Bakunin le parecen producidos por un hecho personal. De hecho, invariablemente, comienza con un elogio de la obra teórica de Marx y luego lo ataca por su carácter que, en el calor del momento, termina generalizando con el de los judíos-alemanes. Pero un lector atento debe evitar caer en estos malentendidos. La realidad es muy diferente.

Ambos antagonistas elaboran dos sistemas teóricos bien definidos, aunque Bakunin, atrapado en su actividad agitadora, nunca tuvo la intención de realizarlo. «No soy ni un sabio ni un filósofo, ni siquiera un escritor profesional -afirma Bakunin

en La Comuna de París y la noción de Estado-, he escrito muy poco en mi vida y no lo he hecho nunca, por así decirlo, sino a regañadientes, y sólo cuando una convicción apasionada me obligaba a superar mi repugnancia instintiva hacia cualquier exhibición de mi yo en público». Pero, en realidad, la gran cantidad de manuscritos e ideas para las elaboraciones teóricas, documentan no la «repugnancia por la escritura», sino la repugnancia por la arquitectura de la gran obra, armoniosamente realizada, como en el caso de Marx.

En Bakunin, al igual que en Marx, se va formando poco a poco un sistema teórico orgánico, quizás no realizado en obras de gran compromiso (aparte de Estado y Anarquía) pero ciertamente rastreable. La referencia declarada a la aceptación de algunos fundamentos teóricos marxistas, la mayoría de las veces es un recurso polémico, otras veces es una convicción sincera de que el desarrollo de sus tesis podría realizarse, de forma incontaminada incluso partiendo de premisas teóricas desarrolladas por Marx y sus compañeros, como el determinismo económico, el materialismo histórico, etc. La prueba evidente de esto, en Bakunin, nos la da el hecho de que repite continuamente el gran valor de los «recitales» de Marx como fundamento de la Internacional, dando la impresión de considerarlos como la mayor contribución teórica de Marx a la revolución, mientras que no se le podía escapar el sentido de superficialidad que los impregnaba, la ambigüedad de ciertas afirmaciones, la incongruencia de ciertas deducciones, la técnica mistificadora y comiquera de las conclusiones. Por otra parte, sus propias elaboraciones teóricas -como la larga y muy interesante nota sobre el uso del concepto de clase- pretendía dejarlas de lado, no queriendo dar la batalla en el plano teórico, claramente improductivo, sino queriendo dejarla en el plano organizativo. Tenía claro, en efecto, la increíble confusión que se derivaría de una polémica teórica con Marx trasladada a la situación del desarrollo intelectual del movimiento en Italia o España.

Ambos grupos actuando, más o menos en contacto directo con Marx y Bakunin, llevaban a cabo una lucha de poder. Este es el segundo punto «escandaloso» que hay que abordar si queremos salir del estancamiento mitológico. La lucha por el poder librada por Marx no puede encapsularse en la estrecha polémica -que Bakunin necesitaba- del hecho de que la bilis de Marx le indujo a centralizar todo el poder posible en sus manos. Esto era un hecho muy claro, pero no pasó de unas decenas de prosélitos, más o menos fieles, más o menos amorosamente deslumbrados, más o menos venenosamente incapaces de armar una hipótesis teórica ante el «monstruo de la cultura» que debía parecerles este gran ingeniero de la metafísica alemana. La otra lucha por el poder, Marx la llevó a cabo en nombre de una vanguardia, de la que, evidentemente, él también, como persona, se sentía

parte, pero que es injusto pensar que coincidía con su propio mundo físico. Después de 1871, esta vanguardia fue tomando la forma de un partido de tendencia socialdemócrata y de una organización nacional, mientras que, por el contrario, sobre todo después de la deserción de los británicos, asustados por la Comuna de París, se desvanecieron sus esperanzas en la organización de carácter sindical, la Primera Internacional. Era más torpe, a menudo más pesado, más autoritario, incluso en sus cartas, menos inclinado a aceptar la opinión de los demás, más tiránico en las reuniones del consejo, más propenso a los juegos de pasillo subterráneos, más político en el sentido degenerado del término, pero no tan obtuso como para pensar que podía identificarse con la vanguardia que quería construir, porque al hacerse con el Estado lo utilizaba para la liberación definitiva del hombre. Errores de perspectiva, en el Marx humanista, pero buena fe incuestionable.

¿Y Bakunin? ¿Se le puede atribuir, a título personal, la idea libertaria de que la destrucción inmediata del Estado es la única garantía de la liberación del hombre? Sin duda. Pero esto no significa que su discurso organizativo no tenga en cuenta la tarea precisa de la vanguardia y los límites de su acción. No sólo eso, sino que en la propia puesta en práctica del choque, en medio del conflicto, la creación de la vanguardia es vista por Bakunin como un momento esencial, primordial, para que la revolución social tenga lugar. Por lo tanto, aunque con diferentes perspectivas y, por lo tanto, con resultados muy diferentes, la suya es «todavía» una lucha por el poder. Ciertamente, la persona era muy diferente. Menos atado a las pequeñas rencillas de quien ha pasado buena parte de su vida en los libros, a las pequeñas intoxicaciones del pasillo y del camarero. Sus inmensas necesidades no le hicieron esclavo de ningún programa ni de ninguna precaución. Esta enorme máquina vivía al día, sin tener en cuenta problemas concretos como el dinero o las necesidades esenciales del día siguiente. Ninguna sombra, por tanto, de deseo personal de prevalecer. Cuando se convertía en el centro de atención -como en los congresos o en las reuniones públicas-, esto sucedía como algo natural, por su propia destreza física, por la fama de su nombre. De la misma manera que los jóvenes le perseguían por las calles de Berna. Bakunin no buscaba el poder personal, que el «triste» Marx, mal conversador y taciturno espectador de Congresos, tuvo que construir a través de la enorme diferencia de preparación cultural y capacidad de análisis. Pero esto no quita que ambos, con respecto a la vanguardia que pretendían construir, cada uno a su manera, y cada uno según sus propias y bien definidas teorías, actuaron dentro de una lógica de poder que nosotros, hoy, debemos cuestionar por las consecuencias que puede tener en la actividad cotidiana. Pero sólo podremos sacar conclusiones sobre este punto cuando hayamos examinado las pistas teóricas que

nos proporcionan los escritos de Bakunin, una especie de camino hacia atrás para reconstruir, contra la voluntad de Bakunin, ese edificio teórico que él mismo creía no poder realizar.

Despejemos el campo de la cuestión antisemita. En dos pasajes, Bakunin cita más o menos el mismo texto, en la Carta a los internacionalistas de Bolonia y en Relaciones personales con Marx. Citamos de esta segunda pieza: «Marx es un hombre de gran inteligencia y además un erudito en el sentido más amplio y serio de la palabra. Se trata de un profundo economista en comparación con el cual Mazzini, cuyos conocimientos económicos son excesivamente superficiales, apenas puede ser considerado un colegial. Y entonces Marx se entrega apasionadamente a la causa del proletariado. Nadie tiene derecho a dudar de ello, pues lo ha servido durante treinta años con una perseverancia y una lealtad que nunca le han sido negadas. Ha dado toda su vida a esta causa.

«Mazzini, cuya impotencia actual busca un triste consuelo en el veneno de las invectivas, en las fábulas inventadas a su antojo y en las calumnias, afirma que Marx sólo está inspirado por el odio y no por el amor. Seamos claros: el amor humano profundo, serio y apasionado siempre va acompañado del odio. No se puede amar la justicia sin detestar la injusticia, ni la libertad sin detestar la autoridad, ni la humanidad sin detestar la fuente intelectual y moral de todo despotismo, la ficción inmoral del Déspota celestial, el buen Dios. No se puede amar a los oprimidos sin detestar a los opresores, ni en consecuencia amar al proletariado sin odiar a la burguesía. Marx ama al proletariado y por lo tanto detesta a la burguesía. No se puede servir apasionadamente a una causa durante treinta años sin amarla, y hay que tener la mala costumbre de calumniar para atreverse a negar el amor de Marx por la causa del proletariado.

«Añadamos finalmente a todos estos grandes e incuestionables méritos, el de haber sido el iniciador y principal inspirador de la fundación de la Internacional.

«Estos son sus servicios. Ahora bien, cada moneda tiene su reverso, cada luz su sombra y cada ser humano sus defectos. Y como el poder no debe ser confiado nunca ni a la gran colectividad popular, ni a algún «hombre de genio coronado de virtud», ni a una minoría, por muy inteligente y bien intencionada que sea, porque en virtud de una ley inherente al poder mismo, todo poder trae consigo necesariamente el abuso de poder, y todo gobierno, aunque sea nombrado por sufragio universal, tiende fatalmente al despotismo.

«Por lo tanto, Marx también tiene sus defectos. Aquí están:

«Lo primero que tiene es que, de todos los profesionales de la enseñanza, es doctrinario. Cree absolutamente en todas sus teorías y, desde la altura de las mismas, desprecia a todo el mundo. Sabio e inteligente, tiene necesariamente sus acólitos, un núcleo de amigos ciegamente devotos que sólo juran por su palabra, que sólo piensan por su pensamiento, que sólo quieren por su voluntad, en fin, que lo divinizan y adoran, y que, por esta adoración, lo corrompen y lo han corrompido ya considerablemente. Ha llegado a considerarse, muy seriamente, el papa del socialismo, o más bien del comunismo, ya que es, con toda su teoría, un comunista autoritario, que quiere, como Mazzini, aunque con otras ideas y de forma mucho más real y terrenal, la emancipación del proletariado a través del poder centralizado del Estado.

«A esta adoración de sí mismo en sus teorías absolutas y absolutistas, se añadió en Marx, como consecuencia natural, el odio, ya no sólo contra la burguesía, sino contra todos aquellos, incluso los socialistas revolucionarios, que se atrevieran a contradecirle y a seguir un orden de ideas diferente de sus teorías.

«Marx, cosa singular en un hombre tan inteligente y tan fervorosamente devoto, que sólo puede explicarse por su educación como sabio y erudito alemán y, sobre todo, por su naturaleza nerviosa de judío, es excesivamente vanidoso, pero vanidoso hasta el asco y la locura. Cuando alguien ha tenido la desgracia de tropezar lo más inocentemente posible con esta vanidad, siempre susceptible y siempre irritada, se convierte en su enemigo irreconciliable, entonces se cree que le están permitidos todos los medios y los utiliza de la manera más vergonzosa e ilícita para perderlo ante la opinión pública. Miente, inventa, se esfuerza por difundir las más sucias calumnias contra ella. En este sentido, Mazzini tenía razón cuando hablaba de su carácter detestable. A pesar de la grandeza natural de su alma, empujado fatalmente por su creciente impotencia, ha recurrido, en estas últimas controversias contra sus adversarios, más o menos a este procedimiento.

«El hecho es que Mazzini y Marx, tan diferentes en todos los demás aspectos -y esta diferencia no siempre perjudica a Marx-, están movidos por la misma pasión: la ambición política, religiosa para el uno, científica y doctrinaria para el otro, la necesidad de gobernar, de educar y de organizar a las masas según su idea. En Mazzini, cuyo alto nivel de desinterés personal, pureza y elevación de espíritu son bien conocidos, existe la necesidad de ver triunfar sus ideas, su partido y sus apóstoles; en Marx, cuyos instintos son mucho menos desinteresados que los de

Mazzini, existe el deseo apasionado de ver triunfar sus ideas, el proletariado y, con el proletariado, a él mismo. La ambición es, por tanto, más elevada y sobre todo más desinteresada en el uno y más personal en el otro, pero tanto en el uno como en el otro conduce a las mismas intrigas.

El mal está en la búsqueda del poder, en el amor al gobierno, en la sed de autoridad». Y Marx está profundamente afectado por este mal.

«Su teoría se presta mucho a ello. Líder e inspirador, si no el principal organizador del Partido Comunista Alemán -en general no es un gran organizador, pues tiene más talento para la división a través de la intriga que para la organización- es un comunista autoritario y partidario de la emancipación y de la nueva organización del proletariado a través del Estado, en consecuencia de arriba hacia abajo y por medio de la inteligencia y la ciencia de una minoría ilustrada, que, por supuesto, profesa puntos de vista socialistas y ejerce, por el propio bien de las masas estúpidas e ignorantes, una autoridad legítima sobre ellas. Es más o menos el mismo sistema político de Mazzini, sólo que con programas diferentes. Esto explica en parte su gran odio mutuo y su propia incapacidad para hacerse justicia. No sólo les separan sus ideas, sus programas: son al mismo tiempo competidores por el mismo poder. Porque ambos, el uno por sus ideas y sus apóstoles, el otro por sus ideas y por sí mismo, no se contentan con la idea de gobernar un día su propio país, sino que sueñan con el poder universal, con el Estado universal: Mazzini a través de Italia, organizada al principio según sus ideas y convertida después en la reina del mundo, Marx a través de Alemania, de la raza alemana que, según él, debe regenerar el mundo. Mazzini es un italianista y Marx un pangermanista hasta la médula de los huesos.

«Hay una diferencia entre ellos que está a favor de Mazzini. Mazzini ama a sus fieles amigos, sus apóstoles, más que a sí mismo, es muy indulgente, a veces demasiado, y es lo suficientemente generoso como para perdonar las injusticias, las ofensas y los agravios de sus amigos contra él como persona. Lo que no perdona es la infidelidad a su religión y a sus ideas divinas...

«Marx se ama a sí mismo mucho más de lo que ama a sus amigos y apóstoles; ninguna amistad puede resistir una injuria, incluso la más leve, hecha a su vanidad. Perdonará con mucho más gusto una infidelidad a su sistema filosófico y socialista: la considerará una prueba de la estupidez o, al menos, de la inferioridad de su amigo. Y esto le complacerá, pues como ya no ve en él a un rival capaz de igualarle, puede que incluso le quiera más. Pero nunca perdonará a nadie un fallo personal:

hay que adorarle, idolatrarle, para ser amado por él; le encanta rodearse de aduladores, de siervos, de lisonjeros. Sin embargo, hay algunas personas distinguidas en su entorno íntimo.

«Sin embargo, hay que decir que hay muy poca sinceridad fraternal en el círculo íntimo de Marx. Por otro lado, hay que decir que hay mucho pensamiento secreto y mucha diplomacia. Es una especie de lucha sorda y compromisos inauditos entre los diferentes amours. Y ahí, donde la vanidad está en juego, la fraternidad no tiene cabida. Cada uno se mantiene en guardia porque cada uno cree que se verá sacrificado y aplastado a su vez». (Relaciones personales con Marx. Documenti giustificativi n. 2, en Opere completes, vol. II, tr. it., Catania 1976, pp. 143-146).

Naturalmente, los sirvientes a sueldo se lanzaron a dar pasos como este «denostando» el racismo de Bakunin y su seguidor Guillaume. Con respecto a esto último, hay que decir que la invectiva de Bakunin fue asumida y llevada adelante por él sin mucha convicción, como algo natural: evidentemente no había entendido el significado del tema del gran revolucionario. (En un pasaje del Memoire jurassien hace otra pequeña lista de judíos rusos y judíos alemanes). En cambio, el texto de Bakunin debe leerse con atención. Uno se da cuenta, de este modo, que más allá de las invectivas y la polémica, se intenta atacar a la «camarilla» marxista, a través de la vertiente judía que la atravesaba, con los intereses de una minoría de servidores del sistema, atravesada también por una vertiente judía de igual intensidad, una minoría bien especificada, cuando el racismo afecta a la «raza» judía en su conjunto y no hace distinción entre la minoría dominante y la mayoría explotada. Último punto -que no es despreciable-, esta relación entre Marx y esta «masonería» revolucionaria se ve en la justa perspectiva de la construcción de un poder que, siendo estatal, no puede prescindir de la gestión financiera de la riqueza, por lo que no puede dejar de interesar a la minoría mundial de capitalistas, también atravesada por una corriente judía no despreciable. La invectiva, si se quiere excesiva, de situarse dentro de una polémica y el episodio nunca olvidado de la acusación difundida por el periódico de Marx, de que Bakunin era un agente al servicio del Zar, queda ligada a una valoración precisa de clase y no desciende al racismo que, por otra parte, hubiera sido una conclusión muy extraña yuxtapuesta a la tesis internacionalista que Bakunin desarrolla en los mismos escritos. Sólo la estrechez de miras de los críticos presa de diversos intereses de poder podría haber llegado a afirmar categóricamente un posible racismo en las tesis de Bakunin.

Pero avancemos por el camino que hemos planeado.

La lucha, al principio confinada a Mazzini, se abre ahora a un conflicto abierto con Marx. «¡Pobre Internacional! No hay artificio de lenguaje o de argumentación que Mazzini no haya utilizado para someter la opinión de los trabajadores italianos.

«¿Te lo puedes creer? Él, el viejo conspirador, que durante cuarenta años no ha hecho más que fundar sociedades secretas sobre sociedades secretas en Italia, acusa ahora a la Internacional de ser precisamente una sociedad secreta. Y como tal lo denuncia ante el gobierno italiano, y frotándose las manos, como quien tiene conciencia de haber hecho una buena obra y está satisfecho de sí mismo, se dice entonces a sí mismo y a los obreros que le escuchan: «No hablemos más de la Internacional: perseguida por todos los gobiernos y por mí, la he reducido a la clandestinidad; ya no es más que una sociedad secreta, por tanto ya no puede hacer nada, está perdida».

«Sr. Mazzini, ¿dice lo mismo a sus conspiradores? E incluso si lo hicieras, ¿dirías la verdad? Pero no puede ignorar que lo que dice es una mentira, o más bien la expresión de sus propias esperanzas y deseos y no de la realidad. Hubo un tiempo en que los gobiernos creían, como usted, que la Internacional podía extinguirse, pero ya no lo hacen; y si sólo usted entre sus nuevos amigos de la reacción lo cree, tanto peor para su perspicacia. La Internacional no sólo no se ha extinguido, sino que desde la derrota de la Comuna de París ha crecido en Europa y América más sólida, más grande y más poderosa que nunca. Existe, agita y se difunde públicamente en América, Inglaterra, Bélgica, Suiza, España, Alemania, Austria, Italia, Dinamarca, Suecia y los Países Bajos. Sólo en Francia se reduce ahora a operar en secreto, gracias a los republicanos, sus amigos y enemigos de la Comuna. Pero no se imaginen que se ha vuelto menos poderoso. Recuerda lo que tú mismo, cuando eras perseguido y aún no te habías convertido en perseguidor, repetías mil veces a tus amigos y discípulos: «La persecución centuplica la pasión y, en consecuencia, la fuerza del perseguido». Y, ten por seguro, que lo mismo sucederá en Italia cuando el gobierno, cediendo a su miedo y a tus sugerencias, comience, como ya lo está haciendo, a seguir el ejemplo del gobierno francés.» (Il socialismo e Mazzini. Lettera agli amici d'Italia, en Ib., pp. 46-47).

Tan distantes y a la vez tan cercanos, Mazzini y Marx se unen en la polémica contra el autoritarismo, que pretende imponer no un amo individual, sino un amo colectivo, aún más duro y tiránico. Así, en otro lugar: «No la propaganda del libre pensamiento, sino la revolución social sólo puede matar la religión en el pueblo. La propaganda del librepensamiento es ciertamente muy útil; es indispensable, como excelente medio de convertir a los individuos ya avanzados; pero no hará una brecha en el

pueblo, ya que la religión no es sólo una aberración, un extravío del pensamiento, sino todavía y sobre todo una protesta de la naturaleza viva y poderosa de las masas contra la estrechez y la miseria de la vida real. La gente va a la iglesia, igual que va al sótano, para ensordecerse, para olvidar su miseria, para imaginarse, al menos por unos momentos, iguales, libres y felices como los demás. Dale una existencia humana, y ya no irá al sótano o a la iglesia. Pues bien, esta existencia humana sólo puede y debe darle la revolución social.

«El campesino, en la mayor parte de Italia, es miserable, incluso más miserable que el trabajador de la ciudad. No es propietario como en Francia, y esto es ciertamente una gran fortuna desde el punto de vista revolucionario; tampoco goza de una existencia soportable, en régimen de aparcería, salvo en algunas regiones. Así que la masa de campesinos italianos constituye ya un inmenso y omnipotente ejército para su revolución social. Dirigido por el proletariado de las ciudades y organizado por la juventud socialista revolucionaria, este ejército será invencible.

«En consecuencia, queridos amigos, lo que debéis estudiar, al mismo tiempo que organizáis a los trabajadores de la ciudad, son los medios que hay que utilizar para romper el hielo que separa al proletariado de las ciudades de la gente del campo, para unir y ordenar estos dos pueblos en uno solo. En esto radica la salvación de Italia. Todas las demás clases deben desaparecer de su suelo, no como individuos, sino como clases. El socialismo no es feroz; es mil veces más humano que el jacobinismo, es decir, que la revolución política. No se enfada con los individuos, ni siquiera con los más malvados, pues sabe perfectamente que todos los individuos, buenos o malos, no son más que el producto fatal de la posición social que la historia y la sociedad han creado para ellos. Los socialistas no podrán, ciertamente, impedir que el pueblo, en su primer estallido de furia, acabe con algunos centenares de los individuos más odiosos, más pérfidos y más peligrosos; pero una vez pasado este huracán, se opondrán con toda su energía a la carnicería hipócrita, política y jurídica organizada a sangre fría.

«Una vez que estas posiciones hayan sido destruidas y barridas, desarmadas y privadas de todo medio de acción, los hombres que las ocupan se volverán inofensivos y mucho menos poderosos, os lo aseguro, que el obrero más ignorante; pues su poder actual no reside en su valor intrínseco, en sí mismo, sino en su riqueza y en el apoyo del Estado.

«Así que la revolución social no sólo los perdonará, sino que después de haberlos derribado y despojado de sus armas, los levantará y les dirá: ‘Y ahora, queridos

camaradas, que os habéis convertido en nuestros iguales, poneos a trabajar bien como nosotros'. En el trabajo, como en todo, el primer paso es difícil, y nosotros te ayudaremos fraternalmente a superarlo. Los que son buenos y fuertes y no quieren ganarse la vida con el trabajo, tendrán derecho a morirse de hambre, cuando no quieran vivir humilde y miserablemente de la caridad pública, que ciertamente no les negará lo estrictamente necesario.

«En cuanto a sus hijos, hay pocas dudas de que no llegarán a ser dignos trabajadores y hombres iguales y libres. En la Sociedad habrá ciertamente menos lujo, pero sin duda una riqueza mucho mayor; y además de eso, habrá el lujo ahora desconocido por todos, el lujo de la humanidad, la felicidad del pleno desarrollo y la plena libertad de cada uno en la igualdad de todos.

«Este es nuestro ideal.

«Por lo tanto, todas las clases que he enumerado tendrán que desaparecer en la revolución social, excepto las dos masas, el proletariado de las ciudades y el proletariado del campo, que se han convertido en propietarios, probablemente de forma colectiva -bajo formas y condiciones diferentes, que se determinarán en cada país, en cada región y en cada comuna por el grado de civilización y la voluntad del pueblo-, la del capital y la de las herramientas de trabajo; la otra de la tierra que cultivarán con sus propias manos; y que se organizarán equilibrándose mutuamente, de forma natural, necesaria, impulsados por sus necesidades e intereses simultáneos, de forma homogénea y perfectamente libre al mismo tiempo». (Ib., pp. 64-65).

La oposición es evidente. Engels escribe a Theodor Cuno: «Bakunin tiene una teoría muy especial, un zibaldón de proudhonismo y comunismo, en el que, en primer lugar, el punto esencial es que no considera el capital, y por tanto el contraste de clases entre capitalistas y asalariados que surge de la evolución de la sociedad, como el principal mal a eliminar, sino el Estado. Mientras que la masa de los trabajadores socialdemócratas opina, junto con nosotros, que el poder del Estado no es más que la organización que las clases dominantes -los terratenientes y los capitalistas- se han dado para defender sus privilegios sociales, Bakunin afirma que el Estado creó el capital, que el capitalista tiene su capital sólo gracias al Estado. Por lo tanto, dado que el Estado es el principal mal, primero hay que suprimir el Estado, y luego el capital se irá al infierno por sí mismo. Nosotros, en cambio, decimos lo contrario: destruyan el capital, la apropiación de todos los medios de producción por unos pocos, y el Estado caerá por sí mismo. La diferencia es esencial. [...] Pero, como para

Bakunin el mal fundamental es el Estado, no hay que hacer nada para mantener vivo el Estado, es decir, cualquier Estado, república, monarquía o lo que sea. Por lo tanto, por lo tanto, la abstención completa de toda la política. Realizar un acto político, pero sobre todo participar en unas elecciones, sería una traición a los principios. [...] Predicar a los trabajadores la abstención de la política en cualquier circunstancia es empujarlos a las manos de los curas o de los republicanos burgueses. [...] Según Bakunin [...] [en] la sociedad del futuro [...] no hay autoridad, porque autoridad = estado = mal absoluto, (cómo se las arreglarán para dirigir una fábrica y los ferrocarriles, para comandar un barco, sin una voluntad que decida en última instancia, sin dirección unitaria, no nos lo dicen, claro). La autoridad de la mayoría sobre la minoría también deja de existir. Todo individuo y toda comunidad son autónomos; pero Bakunin se olvida, una vez más, de decirnos cómo es posible una comunidad incluso de dos hombres sin que ninguno de ellos renuncie a algo de su autonomía. (Carta a Cuno del 24 de enero de 1872). De ahí la acusación de metahistoricismo contra Bakunin. Las tesis de Bakunin fueron reducidas a una clave idealista y consideradas de segunda categoría por los idealistas repintados en sentido dialéctico e histórico.

El hecho es que el propio Bakunin contribuye a esta tesis de vago idealismo y de premisas metodológicas poco claras, con muchas afirmaciones convenientes que, aunque a menudo sean irónicas -dirigidas a hacer posible lo que Marx llamaba «entradas sentimentales»- constituyen muchos obstáculos para una correcta interpretación de la posición teórica de Bakunin.

Varias de estas declaraciones se refieren a la Internacional y se producen por la necesidad de la propaganda. «¿Ahora quieres saber cuál es la causa principal del poder cada vez mayor de la Internacional? Te explicaré y mostraré este secreto; porque tu inteligencia, magnífica sin duda, pero cegada por un sistema de absurdos, que llamas «tu fe», se ha vuelto incapaz de adivinarlo. La Internacional es poderosa porque no impone al pueblo ningún dogma absoluto, ninguna doctrina infalible; porque su programa no forma más que sus propios instintos, las aspiraciones reales del pueblo. Es poderosa porque no busca en absoluto, como ha hecho siempre, formar un poder infalible al margen del pueblo; no hace más que organizar el poder del pueblo. Y puede hacerlo; pues al no pretender imponer al pueblo un programa recibido desde arriba, y por ello ajeno y contrario a los instintos populares, nada puede temer de la organización de este poder espontáneo de la fuerza numérica de las masas. Tú, por el contrario, no puedes ni debes hacerlo, sabiendo muy bien que la primera manifestación de esta fuerza será la destrucción de todo tu sistema. (Il socialismo e Mazzini. Lettera agli amici d'Italia, en Ib., p. 47).

Ciertamente, no podía ocultarse hasta el punto de no ver lo aproximado de esta afirmación.

Otros se refieren al determinismo marxista, en la versión vinculada al elemento economicista. «El tiempo de la gran individualidad política ha pasado. Mientras se trataba de revoluciones políticas, estaban en su sitio. La política tiene por objeto la fundación y preservación de los estados; pero quien dice «estado», dice dominación por un lado, sujeción por otro. En la revolución social no sólo son inútiles, sino positivamente perjudiciales e incompatibles con el objetivo mismo que se propone la revolución, la emancipación de las masas. En la acción revolucionaria actual, como en el trabajo, los colectivos deben sustituir a las individualidades.

«Comprended que organizándoos seréis más fuertes que todos los Mazzinis, que todos los Garibaldis del mundo; y que inspirándoos mutuamente, y sacando todos vuestros pensamientos, por una parte, de la ciencia positiva, de la observación real e impía, y, por otra, del fondo de la vida popular, de la que no haréis más que formular los instintos, tendréis más espíritu y más genio que estos dos grandes hombres que han pasado por Italia. Pensaréis, viviréis y actuaréis colectivamente, lo que no impedirá en absoluto el pleno desarrollo de las facultades intelectuales y morales de cada uno. Cada uno de vosotros aportará su tesoro, y al uniros, centuplicaréis vuestro valor. Esta es la ley de la acción colectiva. Sólo dos cosas estarán absolutamente prohibidas de desarrollarse entre ustedes: la «vanidad» y la «ambición personal», y en consecuencia la intriga, que es siempre el resultado inevitable. En primer lugar, al daros la mano para esta acción común, en nombre de vuestro programa y del propósito que os proponéis, os prometeréis mutua hermandad; que será al principio un compromiso, una especie de contrato libre entre hombres serios, igualmente entregados, igualmente convencidos. Procediendo entonces colectivamente a la acción, comenzarán necesariamente a ejercer esta hermandad entre ustedes, y después de algunos meses de ejercicio incesante, esta hermandad, que antes era sólo una promesa, un contrato, se convertirá en una realidad, su naturaleza colectiva, y entonces su unión será verdaderamente indisoluble.

«Divididos en grupos regionales, comenzarán por medio de organizaciones regionales y locales a difundir sus filas cada vez más ampliamente entre el pueblo. Os enfrentaréis a vuestros enemigos, a los agentes de los Prefectos, a los curas, a los mazzinianos; pero sabiendo que estáis unidos, sabiendo que vuestros compañeros dispersos no sólo en Italia sino en toda Europa hacen lo mismo que vosotros, que os miran, os aplauden, os apoyan, os aman, encontraréis en vosotros

mismos fuerzas que ni siquiera habríais imaginado si cada uno de vosotros hubiera actuado individualmente y no siguiendo una resolución unánime, discutida y aceptada de antemano. Y creedme, triunfaréis tanto más fácilmente que todos vuestros adversarios, cuanto más llevéis al pueblo, no palabras dictadas desde lo alto, ya sea por la revelación o por la política doctrinal, sino ideas que no expresen más que sus propios instintos, sus propias aspiraciones, sus propias necesidades. (Ib., p. 73).

Y en una nota al artículo francés: «Es una de las ideas más grandes y fructíferas enunciadas en nuestro tiempo, y el honor de haber enunciado este principio, de haberlo establecido y desarrollado científicamente en primer lugar, pertenece indiscutiblemente a Karl Marx: Me gusta reconocerlo, no queriendo seguir el ejemplo de mis calumniadores mazzinianos y marxistas que basan sus polémicas en la mentira y el insulto, y esforzándome por devolver a cada uno de mis adversarios toda la justicia a la que tienen derecho, quiero elevar mis polémicas por encima de las miserias de un debate personal. Es, pues, a Karl Marx a quien corresponde el honor de haber establecido esta idea: que todas las evoluciones, incluso las más ideales de la humanidad en la historia, han tenido como causas primeras, siempre y en todas partes, las sucesivas y fatales transformaciones de la organización económica de las sociedades humanas.

«Esto es absolutamente opuesto al pensamiento de Mazzini, quien, como idealista y teólogo, imagina que en el desarrollo histórico de la especie humana, las ideas o las llamadas verdades religiosas son reveladas primero por un Dios, creador del mundo, Padre y Educador de la humanidad, a «hombres de genio coronados de virtud», que, con un sublime esfuerzo de espíritu y de corazón, con un impulso supremo de una gran inteligencia purificada por el sacrificio, en uno de esos raros momentos de adivinación e intuición profética, consiguen descorrer los innumerables velos que ocultan a los ojos de la multitud la verdad divina, la ley de Dios, «la ley de la vida, el origen de todos los deberes»; de lo que se deduce que las verdades así reveladas - propagadas en la multitud por los apóstoles del profeta revelador, y luego aceptadas y puestas en práctica por la multitud, que por el hecho mismo de esta aceptación, y sólo como consecuencia de este hecho, se convierte en una nación, en un pueblo- precederán siempre a los acontecimientos políticos, jurídicos, económicos y sociales de la historia. Este pensamiento, falso en grado sumo y que necesariamente tenía que ser revelado a Mazzini, le llevó a las más extrañas, arbitrarias y monstruosas valoraciones, y finalmente, le llevó a proclamar como verdades absolutas y como último resultado de la filosofía y la ciencia modernas, la absurda ingenuidad de la nueva teología». (Artículo francés, en Ib., p. 293, nota 19).

Y en el mismo artículo: «La humanidad está hecha así. Sólo avanza cuando una necesidad imperiosa, la fuerza de las cosas, el estímulo de la miseria y las necesidades, lo empujan hacia adelante. Las ideas, en tanto que teóricas, religiosas o metafísicas, y más aún en tanto que concepciones científicas, no tienen más asidero que los individuos. Las masas permanecen indiferentes y no se confunden con sus instintos, con el movimiento fatal que les imprime su situación económica. (Ib., p. 300).

De nuevo, en otro pasaje, menciona la importancia del paso de la organización internacional a los partidos políticos: «Los partidos políticos, que se inspiran en pensamientos necesariamente siempre ambiciosos -y quien dice ambición, dice implícitamente codicia-, estos partidos, para ganar a las masas para su política, están más o menos obligados, con respecto a estas masas, a hacerse los defensores de sus aspiraciones e intereses. Así, un síntoma del pensamiento popular consigue penetrar, tarde o temprano, en el propio santuario del mundo privilegiado y oficial del Estado. Este pensamiento, que nunca ha sido otro que el de la liberación absoluta y real, siendo por su naturaleza incompatible con la existencia misma del Estado, entra en la vida política del Estado, no para moralizarlo sino para suprimirlo, socavarlo y destruirlo. Un veneno, muy lento al principio, es cierto, pero corrosivo, mortal, que el Estado se ve obligado a tragar, no tanto por la violencia popular como por el desarrollo de los intereses privilegiados de los individuos y de los diferentes partidos políticos en su seno.

«Así comienza una doble desmoralización: la del Estado y la del pueblo.

«La desmoralización del Estado consiste en esto: en que al abandonar su principio puro, el de la fuerza triunfante, dominante, arrolladora, sancionada por la voluntad divina, entra en el camino de las transacciones y de las concesiones inevitables a las masas, hasta ahora absoluta e inexorablemente subyugadas. Permite que entren en su organización instituciones, inicialmente fundadas con vistas al sometimiento absoluto, que garantizan más o menos ciertas libertades y derechos. Estas instituciones, a menos que sigan siendo ilusorias, deben destruir tarde o temprano al Estado a medida que se desarrollan; y cuando son ilusorias, terminan por desatar contra él la ira de un pueblo alentado por sus primeros éxitos. El Estado deja penetrar en su derecho, que al principio no es más que el código de la brutalidad triunfante, la lógica de un hecho injusto, los primeros elementos de la justicia humana y popular, armados con una lógica que debe necesariamente aniquilar a los primeros. Por último, dejó penetrar en la religión oficial, en su culto, que no era más que un absurdo absoluto, fundado en la brutalidad y la injusticia absolutas, los

primeros destellos de un pensamiento humano que debía acabar matando, antes o después, al pensamiento divino». (Artículo «Contra Mazzini», en Ib., pp. 105-106).

Estas concesiones tenían en Bakunin un valor meramente instrumental, sirviendo de introducción a su propio discurso, que era completamente diferente y a menudo se situaba al lado del primero, con una buena paz de lógica científica, pero con gran eficacia polémica y subversiva. De hecho, el objetivo de Bakunin era plantear el menor número posible de objeciones generales, que habrían provocado un gran alboroto sin ningún resultado, para ir directamente al corazón de las cosas. Pero algunos críticos de hoy, a menudo no precisamente partidistas, no emplean un discernimiento igual y llegan a conclusiones absurdas, como las de Muñoz: Bakunin es marxista. No. Bakunin no es marxista, al menos no más de lo que Marx es anarquista.

En Marx, el residuo determinista no es despreciable y proviene de la persistencia de la dialéctica del Absoluto que no logra desaparecer del todo. La metafísica alemana produce aquí, en el marxismo, un gran problema. La fe en la realización de la revolución se traslada del texto profético a la vanguardia, comprometida en una lucha precisa, y se convierte, para esta última, en un punto de partida indiscutible y, en el momento de la conquista del poder, en un punto de justificación de todo uso de éste, incluso el más aberrante.

En Bakunin, el camino hacia la concepción social de la revolución comienza inmediatamente, sin esas ambigüedades metafísicas que sorprenden a Marx cuando menos lo espera. En la más larga de sus cartas a Celso Ceretti, escribe: «Amigos míos, ¿no está claro, tanto para vosotros como para mí, que las fórmulas mágicas y místicas de Mazzini, que han perdido hasta ahora el poder de sugestión que tenían en la juventud italiana, son insuficientes para levantar no sólo a los campesinos, sino también al proletariado de vuestras ciudades? La gente del campo y la de las ciudades tienen sed de emancipación. Pero lo que se llama libertad política no emancipa en realidad más que a la burguesía; y puesto que este tipo de libertad se organiza en un gran Estado centralista, aunque este Estado fuera una república como lo querría Mazzini y como lo quieren todavía hoy los republicanos; puesto que la libertad es muy cara y puesto que todos los gastos del Estado recaen al final sobre el pueblo trabajador, resulta que esta libertad política aplasta bajo un nuevo peso al camello popular, que está tan sobrecargado que ya no puede soportarlo, como bien ha dicho el general Garibaldi. Esta autodenominada libertad política en nombre de la cual los mazzinianos, a pesar de las crueles decepciones que han sufrido, no desesperan todavía de levantar a las masas populares, sin cuya poderosa

cooperación no es posible ninguna revolución, esta libertad política no significa, pues, para estas masas más que una nueva servidumbre y una nueva miseria.

«La verdadera emancipación del pueblo sólo puede lograrse mediante la revolución social. Esta revolución tendrá necesariamente, como todo lo vivo y activo, dos caras: una negativa y otra positiva. El lado negativo consiste en la destrucción de todo lo que es, de todo lo que arruina y oprime la vida del pueblo; éste será precisamente el acto por el cual el camello del pueblo arrojará al suelo la carga cada vez más pesada que lo aplasta desde hace siglos; y esta carga en sí tiene una doble naturaleza: la carga propiamente política y fiscal, que por un lado impide el desarrollo espontáneo, la libre circulación de las masas, y por otro lado las sobrecarga y sacrifica con impuestos y gravámenes, es decir, la carga del Estado. La otra parte de la carga consiste en la explotación económica del trabajo popular por el capital monopolizado en manos de la alta y rica burguesía. Al fin y al cabo, estas dos partes de la carga son inseparables, porque el Estado, necesariamente hostil, empeñado en la conquista y ocupado en romper la solidaridad humana en el exterior, nunca ha tenido otra misión en el interior que la de consagrar, legitimar y regularizar la explotación del trabajo popular en beneficio de las clases privilegiadas.

«El derrocamiento del Estado y del monopolio financiero, esta es por tanto la tarea negativa de la revolución social. ¿Cuál será el límite de esta revolución? En teoría, por su lógica, llega muy lejos. Pero la práctica siempre va por detrás de la teoría, porque está subordinada a un complejo de condiciones sociales, cuya suma constituye la situación objetiva de un país, y que pesa necesariamente sobre toda revolución verdaderamente popular. El deber de los dirigentes no será imponer sus fantasías a las masas, sino llegar hasta donde los instintos y las aspiraciones del pueblo lo permitan o impongan. La tarea positiva de la revolución social será la nueva organización de una sociedad más o menos emancipada.

«También en este aspecto, el ideal se sitúa muy claramente en la teoría. Como organización política, es la federación espontánea y absolutamente libre de comunas y asociaciones de trabajadores; como organización social, es la apropiación colectiva del capital y la tierra por parte de las asociaciones de trabajadores. En la práctica, será lo que pueda y quiera cada sección, cada provincia, cada municipio, cada asociación de trabajadores, siempre que sea la voluntad real de las masas la que decida y no el capricho, la fantasía o la repugnancia de los dirigentes». (Carta a Celso Cerretti, Locarno, 13-27 de marzo de 1872, en Ib., pp. 262-263).

Este concepto, repetido de mil maneras y en cien ocasiones diferentes, constituye la negación de la validez de la lucha política. «El 'Volksstaat' es el órgano de esa escuela alemana de comunistas autoritarios de la que un gran escritor socialista, el ilustre Karl Marx, es el líder reconocido, y que sueña con la emancipación del proletariado a través del Estado. Por el contrario, piensas que un nuevo estado, por muy popular que se llame, sólo puede traer al proletariado nuevas cadenas. Porque el Estado significa dominación, y donde hay dominación, necesariamente hay dominados, y en virtud de una ley económica fatal, los dominados son y serán siempre los explotados; como consecuencia de todo esto, el Estado significa explotación y sometimiento del proletariado en vista de esta explotación.

«No lo queréis a cualquier precio y bajo cualquier pretexto y por eso habéis adoptado el programa, que os unía a nuestro gran mártir y precursor, la heroica Comuna de París, el de la abolición del Estado y la reorganización de la sociedad de abajo arriba, mediante la libre federación de asociaciones obreras y comunas, sobre la triple base de la igualdad, el trabajo y la propiedad colectiva de la tierra, de los instrumentos de producción y de todo lo que constituye el gran capital de la producción agrícola, industrial, comercial, artística y científica, dejando a la propiedad individual sólo los objetos que son realmente de uso personal y que llevan su marca de alguna manera.

«Enemigos jurados del principio teológico, metafísico, político y jurídico de la autoridad, no reconocéis otra fuerza motriz que las necesidades sociales, por un lado, y la más amplia libertad humana, por otro; ni otro consejero que la ciencia experimental y positiva, libremente enseñada, propagada y libremente aceptada. Para el establecimiento de una verdadera armonía entre las diferentes tendencias de los grupos nacionales, regionales y locales y de una verdadera unidad en el seno de la sociedad humana, se remite enteramente a esa ley natural de la solidaridad que es la ley fundamental de la humanidad y de la que toda la historia es, por así decirlo, su manifestación y realización cada vez más completa. Y estáis convencidos, ¿no es cierto, de que todos los esfuerzos que han hecho hasta ahora hombres de genio y poder, pero muy mal inspirados al imponerlos a la sociedad desde arriba, a través de la autoridad tanto divina como humana, no han hecho más que retrasar su triunfo.

«Todo esto lo pone naturalmente en oposición a los teóricos del comunismo autoritario y al «Volksstaat», su órgano. Me parece muy natural que esta diferencia de puntos de vista sobre el futuro más o menos inminente de la sociedad se refleje

también en la forma diferente en que los dos partidos opuestos consideran la organización de la Internacional. (Artículo francés, en Ib., op. cit., p. 191).

Este motivo principal escapa al determinismo económico insertando una ruptura fundamental con el Estado y sus supuestos usos revolucionarios, que es producto de la intervención activa del hombre y no una mera cuestión de relaciones establecidas entre las cosas de forma constante y duradera. Un modelo del modo de proceder no determinista de Bakunin se nos ofrece en su breve análisis de la revuelta del cristianismo primitivo. «A nuestros ojos, el cristianismo tiene un gran mérito histórico. Después de Buda que, cinco siglos antes de Jesucristo lo había hecho, sobre una base con un espíritu infinitamente más humano y más grande, fue la primera religión que se dirigió directamente no a los opresores sino a los oprimidos, no a los privilegiados felices e inteligentes sino a los desheredados ignorantes de la sociedad antigua. Fue, de forma muy mística y muy absurda, no la causa, como pretende el idealista Mazzini, sino el efecto, y la primera expresión del despertar de la conciencia humana, de la revuelta humana en las masas.

«Esta revuelta, precisamente porque había tomado el carácter religioso, -y lo había tomado porque en el estado de postración y de miseria económica, social, intelectual y moral en que se encontraban las masas, no podía tomar otro, – esta revuelta no tuvo éxito. El hecho de haber buscado su liberación en la religión y por medios religiosos tuvo la fatal consecuencia de hacerles víctimas de una nueva dominación y una nueva opresión que duró dieciocho siglos y que no fue, sin duda, menos cruel ni menos sangrienta que la primera. Pero no es menos cierto que, después de este período, las masas ya no estaban dormidas ni sumisas y que esta revuelta perpetua, a veces latente, a veces violenta, obligó poco a poco a sus dirigentes y a sus verdugos a reconocerles un alma humana. (Ib., p. 213).

En una larga nota, muy importante, a la pieza: Italia y el Consejo General de la Asociación Internacional de Trabajadores aborda, de manera decisiva, el problema de las clases, rechazando en bloque todo lo que había aceptado del análisis marxista y que seguiría surgiendo aquí y allá: «Preferimos decir como masas, desheredadas y rebajadas, esta denominación de clase aplicada al proletariado puede dar lugar a un malentendido y, ser contraria al espíritu mismo de los considerandos de nuestros estatutos generales, que fijan como objetivo principal de la agitación y de la organización internacional de las masas trabajadoras de todos los países la abolición de las clases; lo que el proletariado no podría hacer si tuviera conciencia de constituirse en clase separada, y cada clase está necesariamente separada de las demás, del mismo modo que cada estado político supone necesariamente la

existencia de muchos otros estados: es decir, la lucha por la dominación, por la explotación, la guerra perpetua para todos, y para los vencidos, la esclavitud. Lo que se llama derechos de las diferentes clases no son derechos humanos, sino privilegios políticos, consagrados y protegidos por el Estado. Las clases sólo son posibles en el Estado, que nunca ha tenido ni puede tener otra misión que la de legalizar esos diferentes privilegios que fueron y son las consecuencias sociales de la victoria o el éxito de una clase sobre otra, siempre en detrimento de las masas populares que han pagado tanto la derrota de una como el triunfo de la otra. Esta palabra: clase, aplicada al proletariado, es empleada casi exclusivamente y con singular amor por los socialistas democráticos, comunistas autoritarios y pangermanistas de Alemania. En casi todos los números de sus periódicos, «Volksstaat» y «Volkswille», encontrarás esta frase: «La conciencia de clase (das klassenbewusstsein) debe ser despertada en el proletariado». Básicamente, estos alemanes son muy lógicos. No quieren, como nosotros, la abolición del Estado, sino que esperan, por el contrario, poder aprovechar la fuerza numérica del proletariado alemán, políticamente organizado, para fundar su gran Estado pangermánico y llamado popular. En consecuencia, tienden con todos sus esfuerzos a despertar, o más bien a despertar artificialmente, entre los trabajadores de Alemania, esta conciencia de clase que no es otra cosa que la conciencia política del Estado, la de un cuerpo colectivo privilegiado en el Estado. Así vemos que todos los programas surgidos de sus congresos fijan como objetivo inmediato de la agitación obrera la conquista de los derechos políticos, el sufragio universal, la legislación directa para el pueblo y, en general, todas las libertades exigidas por la democracia burguesa, lo que tiene como consecuencia inevitable colocar al movimiento popular en la estela y bajo la dirección inmediata de esta democracia. ¿Es necesario ser claro? Sin saberlo, están sirviendo a los intereses de Bismarck. Es evidente que por este medio de agitación exclusivamente político, que han impuesto al proletariado alemán, nunca conquistarán las libertades políticas para el pueblo; pero también es evidente que por este mismo medio ayudan maravillosamente al gran ministro pangermanista en su obra eminentemente patriótica de concentración interna y extensión externa del Imperio. Son los pioneros, los pacíficos preparadores de sus futuras conquistas.

«En cuanto a nosotros, por estas mismas razones, porque no queremos ni Estado ni dominación ni explotación, rechazamos absolutamente esta palabra: clase que los socialistas democráticos de Alemania han encontrado en el diccionario político de la burguesía y que de ninguna manera puede y debe aplicarse al proletariado. El proletariado, desde el punto de vista del Estado, forma hoy una masa exigua, desorganizada, degradada y desheredada: un inmenso rebaño de carneros que las clases del Estado, bajo la protección del Estado y de acuerdo con las normas o leyes

establecidas por éste, esquilman y devoran cada uno en proporción a sus privilegios o, mejor dicho, a su poder real en el Estado.

«Desde el punto de vista económico y social, el proletariado lleva ya en sí mismo todos los gérmenes de su futura organización en la organización natural de los oficios y de las diversas asociaciones obreras que, tarde o temprano, deberán necesariamente abarcar todo el trabajo humano, tanto manual como intelectual, de modo que cada hombre se convierta, según la justicia, en un trabajador del espíritu y de los brazos al mismo tiempo; adaptándose cada uno libremente y de la manera más específica a la clase de trabajo que le convenga en primer lugar. La organización, completamente libre y realizada sin ninguna protección ni permiso del Estado, de todas las asociaciones obreras, científicas, artísticas, agrícolas e industriales; sobre la base de la propiedad colectiva, con una justa remuneración por el trabajo de cada una; y su federación, igualmente espontánea y libre, desde abajo hacia arriba, desde las comunas, desde las regiones, desde las naciones y desde toda la internacionalidad, a través de todas las fronteras de los Estados y sobre las ruinas de todas estas instituciones políticas y patrióticas que, garantizando los privilegios de las clases, han eternizado hasta ahora la esclavitud de las masas, éste es el futuro de la humanidad, la condición suprema de su liberación. Este es también el único objetivo de la Internacional. La desaparición no de las diferencias naturales, sino de todas las diferencias artificiales, políticamente hereditarias y sociales de los individuos, la supresión de las clases, la abolición del Estado, de todos los Estados.

«La política de la Internacional debe ajustarse a este objetivo. Su objetivo debe ser no la conquista del poder político del Estado, no el establecimiento de una nueva dominación en beneficio del proletariado, constituido como clase diferente y explotadora, lo que sería una iniquidad y al mismo tiempo un absurdo; por lo tanto, al haber una dominación, debe haber necesariamente una masa dominada, y esta masa dominada sería el proletariado, el pueblo sometido a la tutela de una inteligencia doctrinaria, representada por figuras privilegiadas del pensamiento revolucionario y de la ciencia social, y por tanto la autoridad, precisamente por llamarse popular y revolucionaria, sería más pesada, más mezquina, más tiránica. La política de la Internacional, que es absolutamente ajena a todos los tramposos y a todos los intentos burgueses llamados patrióticos y democráticos de establecer un Estado, debe tener, por tanto, como objetivo inmediato, para no disgustar a nuestros hermanos socialistas democráticos de Alemania, no la reforma en un supuesto sentido popular, que es imposible, sino la abolición completa de todos los poderes y de todas las instituciones, tanto políticas como jurídicas, del Estado». (L'Italia e il

Consiglio generale dell'Associazione Internazionale dei Lavoratori, en Ib., pp. 166-167, nota nº 8).

Este nos parece realmente uno de los mejores análisis de Bakunin.

No hay duda de que el «período de transición» y la utopía estatista que le sigue derivan de la creencia marxista en la detención del proceso histórico en el proletariado victorioso, de la creencia en la absolutización del futuro sin clases, realizado por una clase, la clase final, el proletariado. Marx escribió: «Se puede ver fácilmente la necesidad de que todo el movimiento revolucionario encuentre su base empírica y teórica en el movimiento de la propiedad privada, precisamente en la economía. Esta propiedad privada material e inmediatamente perceptible es la expresión material y perceptible de la vida humana alienada. Su movimiento -la producción y el consumo- es la revelación sensible del movimiento de toda la producción hasta la fecha, es decir, de la realización o realidad del hombre. La religión, la familia, el Estado, el derecho, la moral, la ciencia, el arte, etc., no son más que modos particulares de producción y caen bajo su ley universal. La supresión positiva de la propiedad privada, como apropiación de la vida humana, es por tanto la supresión positiva de toda alienación, y por tanto el retorno del hombre, desde la religión, la familia, el estado, etc., a su existencia humana, es decir, social. El extrañamiento religioso como tal tiene lugar sólo en la esfera de la conciencia, de la interioridad humana; el extrañamiento económico, en cambio, es el extrañamiento de la vida real, de modo que su supresión abarca ambas partes. Se entiende que en los diferentes pueblos el primer comienzo del movimiento difiere según si la vida real y reconocida del pueblo se desarrolla más en la conciencia que en el mundo exterior, si es más ideal o real. El comunismo comienza inmediatamente con el ateísmo (Owen), pero el ateísmo está todavía en principio lejos de ser comunismo: ese ateísmo es todavía más una abstracción.

«La filantropía del ateísmo, por lo tanto, es ante todo sólo una filantropía filosófica abstracta; la del comunismo es inmediatamente real e inmediatamente dirigida al resultado real.

«Hemos visto que, presuponiendo la supresión positiva de la propiedad privada, el hombre produce al hombre, es decir, se produce a sí mismo y al otro hombre; hemos visto entonces que el objeto, que es la actualización inmediata de su individualidad, es a la vez su propia existencia para el otro hombre, la existencia de éste y la existencia de éste para él. Pero tanto el material del trabajo como el hombre como sujeto son en la misma medida tanto el resultado como el punto de partida del

movimiento (y en el hecho de que ambos deben ser el punto de partida consiste precisamente la necesidad histórica de la propiedad privada). Así, el carácter social es el carácter universal de todo el movimiento: así como la sociedad misma produce al hombre como hombre, el hombre produce la sociedad. La actividad y el disfrute son sociales tanto por su contenido como por su origen: de ahí que sean actividad social y disfrute social. La esencia humana de la naturaleza sólo existe para el hombre social: pues sólo aquí existe la naturaleza para el hombre como vínculo con el hombre, como existencia de él para el otro y del otro para él, y también como elemento vital de la realidad humana; sólo aquí existe como fundamento de su propia existencia humana. Sólo aquí la existencia natural del hombre se ha convertido en existencia humana para el hombre; la naturaleza se ha convertido en hombre. Así, la sociedad es la unidad esencial, que ha llegado a su propia realización, del hombre con la naturaleza, la verdadera resurrección de la naturaleza, el naturalismo completo del hombre y el humanismo completo de la naturaleza». (Propiedad privada y comunismo, en Manuscritos económicos y filosóficos de 1844, tr. it., Turín 1968, pp. 112-113). La eliminación del contraste y la realización del hombre, todo ello asegurado por un mecanismo que sólo en segundo término puede ser regulado por el hombre y su acción. De nuevo Marx: «No debemos engañarnos a este respecto. Al igual que la Guerra de la Independencia de Estados Unidos en el siglo XVIII supuso un mazazo para la clase media europea, la Guerra Civil de Estados Unidos en el siglo XIX supuso un mazazo para la clase trabajadora europea. En Inglaterra el proceso de la revolución es tangible para todos. Una vez que ha alcanzado cierto nivel, no puede dejar de tener una reacción en el continente: y allí se moverá en formas más brutales o más humanas, según el grado de desarrollo de la propia clase obrera. Haciendo abstracción de motivos superiores, es su interés más directo y propio el que obliga a las clases ahora dominantes a despejar el terreno de todos los impedimentos legalmente controlables para el desarrollo de la clase obrera. Esta es la razón por la que he dado un lugar tan amplio en este volumen a, entre otras cosas, la historia, el contenido y los resultados de la legislación inglesa sobre fábricas. Una nación debe y puede aprender de otra. Incluso cuando una sociedad ha logrado vislumbrar la ley natural de su propio movimiento -y el objetivo último de esta obra es desvelar la ley económica del movimiento de la sociedad moderna- no puede saltarse ni eliminar por decreto las fases naturales de su desarrollo. Pero puede acortar y atenuar los dolores de parto. En una palabra, para evitar posibles malentendidos. No estoy en absoluto pintando de color de rosa las figuras del capitalista y del terrateniente. Pero aquí se trata de personas sólo en la medida en que son la personificación de categorías económicas, la encarnación de determinadas relaciones e intereses de clase. Mi punto de vista, que concibe el desarrollo de la formación económica de la sociedad como un

proceso de la historia natural, no puede responsabilizar al individuo de las relaciones de las que sigue siendo socialmente una criatura, por muy alto que se eleve subjetivamente sobre ellas. En el campo de la economía política, la investigación científica libre no sólo encuentra los mismos enemigos que en todos los demás campos. La naturaleza peculiar del material que trata llama a la batalla contra ella a las pasiones más feroces, más mezquinas y más odiosas del corazón humano, las Furias del interés privado.

Por ejemplo, la Alta Iglesia Anglicana es más indulgente con un ataque a treinta y ocho de sus treinta y nueve artículos de fe que con un ataque a un trigésimo noveno de sus ingresos en efectivo. Hoy en día, incluso el ateísmo es culpa levis en comparación con la crítica a las relaciones de propiedad tradicionales. Sin embargo, no se puede negar que hay avances en este sentido. Me refiero, por ejemplo, al libro azul publicado en las últimas semanas: Correspondencia con la junta de Misiones de Su Majestad, en relación con las cuestiones industriales y los sindicatos. En él, los representantes extranjeros de la corona inglesa expresan con toda claridad la opinión de que en Alemania, en Francia, en fin, en todos los estados incivilizados del continente europeo es tan perceptible y tan inevitable una transformación de las relaciones existentes entre el capital y el trabajo como en Inglaterra. Al mismo tiempo, al otro lado del Océano Atlántico, el Sr. Wade, vicepresidente de los Estados Unidos de Norteamérica, ha declarado en reuniones públicas que, tras la abolición de la esclavitud, ¡la transformación de la relación entre el capital y la propiedad de la tierra está en el orden del día! Son signos de los tiempos, que no pueden ocultarse bajo túnicas púrpuras o sotanas negras. No significan que los milagros vayan a ocurrir mañana. Indican que, incluso entre las clases dirigentes, existe un sentimiento creciente de que la sociedad actual no es un cristal sólido, sino un organismo capaz de transformarse y en constante proceso de transformación. (Capital. Prefacio a la primera edición, tr. it., Roma 1972, vol. I, p. 1. I, pp. 18-19).

Así tenemos un determinismo rígido (sustituido a veces por leyes de tendencia, pero siempre de forma no unívoca) y una predicción escatológica de la eliminación definitiva de las clases, por una clase que lleva el sentido de la historia y la filosofía. Bakunin ve el peligro concreto de este proyecto, acercando el debate sobre el término «clase», por lo demás una inútil muestra de habilidad teórica, al uso concreto que el partido socialdemócrata alemán hizo, en el momento mismo del desarrollo de los conflictos en el seno de la Primera Internacional, de este término y de todas sus implicaciones filosóficas.

La unión se ve sobre la base de intereses, intereses humanos, por lo tanto iguales, que, en este caso, no sirven para dividir sino para unificar, intereses que surgen sólo en la perspectiva del trabajo colectivo y no en el choque de intereses privilegiados que sólo dan vida a los estados, por lo tanto a las conquistas, a las guerras y a la esclavización de las masas populares. Ahora bien, el interés común de las masas explotadas es la liberación de la explotación, mientras que el interés común de la clase «para sí» sería encontrarse como clase «en sí». Artificio metafísico aparte, este «redescubrimiento» podría muy bien implicar un «corto» viaje por el ámbito de lo político con todas las consecuencias apropiadas, utilización del estado, creación del estado popular, etc.

Incluso cuando parece utilizar herramientas dialécticas, Bakunin lo hace sólo como una forma externa de razonamiento, su punto focal es el choque decisivo, el salto concluyente y cualitativo que conduce directamente a la realización del hombre nuevo en el crisol de la revolución. Cuando escribe: «He aquí una empresa y una prueba que exigen un heroísmo de temperamento muy diferente al que se requiere para luchar bajo la bandera de Garibaldi. En ese caso, basta con un poco de buen temperamento, un poco de coraje físico y la capacidad de soportar privaciones y fatigas durante algunas semanas, o a lo sumo algunos meses; aquí, en cambio, hay que comprometerse de por vida y, como acaba de hacer nuestro amigo Fortunio en su «Gazzettino Rosa», jurar dedicarse por entero a la gran batalla, a la lucha suprema por la emancipación del proletariado. Tal compromiso es muy serio, porque trae consigo, como consecuencia inevitable, la ruptura definitiva y completa con todo el pasado, con todo el mundo burgués, con todos los amigos del pasado, y la alianza a vida o muerte con el proletariado.

«¿Tendrás el valor de llevar a cabo esta ruptura y esta alianza con toda la lógica que exige una obra tan grande, y con toda la energía necesaria para llevarla a cabo?

«Si cuestiono la posición que vosotros mismos habéis formado declarándoos materialistas, ateos, partidarios de la Comuna y de la Internacional, socialistas, revolucionarios en una palabra, me parece que no podéis dudar so pena de anularos, debéis marchar hacia adelante, y aceptando, no sólo en teoría, sino aún en la práctica todas las consecuencias de esta nueva profesión de fe, uniros a nosotros contra Mazzini.

«Cuando pongo en duda la profunda sinceridad de tus convicciones, de tus pensamientos y de tus sentimientos, me parece aún más evidente, que debes tomar este partido, que es el único que te queda, so pena de condenarte al desprecio.

«¿Qué es, entonces, lo que todavía puede hacerte dudar? ¿Modestia? Pero la modestia se convierte en una gran tontería, en un sinsentido, en un crimen cuando se trata de cumplir con un gran deber. Sólo os queda una cosa que todavía puede haceros retroceder, y es la desconfianza que tenéis en vosotros mismos.

«Este es el razonamiento que puedes hacer por ti mismo: 'Romper de repente con el pasado y con todos los viejos amigos es fácil; tampoco es menos fácil anunciar que queremos inaugurar una nueva política. Pero, ¿dónde encontraremos los medios y la fuerza para cumplir esta promesa? Somos pobres, poco numerosos y casi desconocidos. El público, nuestros viejos amigos, los mismos trabajadores por los que habremos hecho este sacrificio, superado este paso, intentado este peligroso salto, se burlarán de nosotros.... Estamos solos, somos impotentes e incapaces de cumplir nuestras promesas, caeremos en el ridículo, y el ridículo nos matará».

«Así razonarás si tu pasión por la justicia y la humanidad no es lo suficientemente fuerte, si no es más que una pasión fantástica, ideal, y no una de esas pasiones supremas que abarcan toda la vida. La pasión real y seria nunca razona de este modo; siempre marcha hacia adelante, siempre actúa, sin contar ni con los medios ni con los obstáculos, creando los unos y destruyendo los otros, impulsada por una fuerza invencible, que la constituye precisamente como pasión.

«Me parece que el razonamiento de estas dos pasiones diferentes es igualmente correcto. La primera está justificada para desconfiar de sí misma, pues nunca es constante ni de larga duración; es estéril y no puede crear nada, ni medios ni amigos, y cae la mayoría de las veces ante el primer obstáculo. Es impotente, y no podría, sin ser tonto, tener fe en sí mismo. Pero la segunda, por el contrario, tiene muchas veces razones para tener fe en su propio poder, pues crea todos los medios que necesita para lograr su objetivo, y atrae e invenciblemente a los amigos hacia sí, suponiendo que exista una pasión social no egoísta.

«Supongo, debo creer, que tal es su pasión, y sobre esta base razonaré con usted. Dice usted que es pobre, desconocido y poco numeroso, y se pregunta con qué medios podrá imprimir a la opinión pública de su país la única dirección que considera buena y justa.

«Para resolver esta cuestión, primero hay que determinar cuál es la opinión pública. Si quieres hablar de la opinión pública burguesa, oh, entonces seré el primero en decirte: abandona esta ridícula ilusión; déjalo a Mazzini, y que disfrute convirtiendo

a la burguesía. Es muy cierto, como dices, que la burguesía no puede convertirse progresivamente sino por el hecho de la organización progresiva y cada vez más amenazante del poder del proletariado, y que no puede convertirse definitivamente sino por la revolución social, que, para curarla completamente, la hará tomar baños de igualdad económica y social». (Il socialismo e Mazzini. Lettera agli amici d'Italia, en Ib., pp. 70-72).

Aquí no hay un ritmo preciso que destacar, el desarrollo afirmativo como alternativa al negativo, sino sólo el derecho de lo nuevo y lo joven, lo vital y lo fuerte, a prevalecer en el ineludible juego de las generaciones. Una razón muy importante, como veremos, para entender a Bakunin.

Y el hecho propagandístico, esencial para Bakunin, quizás más allá de la aclaración teórica, que, en todo caso, nunca se deja al azar o a la improvisación, requiere una aclaración en el seno de la propia organización internacional. La diferencia teórica de puntos de vista, por más amplia y desarrollada que sea la de Marx, y más aproximada e involucionada la de Bakunin, emerge claramente. Bakunin escribe: «Algunos, al no comprender que la unidad puede existir sin autoridad ni que puede haber una verdadera organización de las fuerzas sociales sin dirigentes, querrían convertir la Internacional en una especie de Estado monstruosamente grande y obediente a un pensamiento oficial representado por un poder real formalmente constituido.

«Los demás, nosotros, los anarquistas, creemos por el contrario que la introducción de tal disciplina en la Internacional, lejos de aumentar su poder, la embrutecería, la aplanaría e inevitablemente la destruiría, ahogando el pensamiento libre y espontáneo del proletariado e imposibilitando todo desarrollo ulterior de esta gran Asociación que debe emancipar a los hombres.

«Pensamos que la unidad, la fuerza real, el pensamiento de la Internacional no residen en la cúspide sino en la base; no en un Consejo General transformado en gobierno, sino en la autonomía de todas las secciones y en su libre federación; pensamos que tienen su base inequívoca en la identidad real de la situación económica y política, de los instintos de las aspiraciones actuales del proletariado de todos los países civilizados y que todos los pensamientos socialistas que surgen en el seno de la Internacional son verdaderos y fecundos sólo si son su fiel expresión.

«En consecuencia, rechazamos las resoluciones de una conferencia que, arbitrariamente convocada y arbitrariamente compuesta, pretendió convertir al

Consejo General en una especie de Papa colectivo, cuya cada palabra, pronunciada ex cathedra, asumiría el carácter de un dogma, de una Ley.

«Estos puntos de vista tan diferentes tienen que chocar necesariamente. Así, tras el Congreso de Basilea, en el que estas dos tendencias se encontraron por primera vez, estalló una lucha. ¿Fue esta lucha algo malo? En absoluto. La vida es una batalla constante, sólo los muertos no luchan. (Artículo en francés, en Ib., pp. 191-192).

La idea de una elaboración teórica en el seno de las masas que, en cierto sentido, se remonta a Proudhon, sirve a Bakunin para redimensionar el gran papel de Marx y obligar a sus adversarios a adaptarse a un programa inicial que, por su ambigüedad sustancial, se prestaba a todo tipo de posibilidades. Sin embargo, al margen del debate interno, queda esta idea de unidad real y popular, activada por intereses materiales, pero urgida en última instancia por la demanda universal de justicia e igualdad económica y social, un mecanismo que se desarrolla de abajo a arriba, a través del «movimiento anárquico del pueblo» (artículo en francés). Interesante conclusión que pretende contrastar esta unidad real con una unidad ficticia, mentirosa, opresiva y autoritaria que «no es más que una etiqueta hipócrita que cubre mal la anarquía de intereses, codicias y ambiciones, y que se lleva a cabo de arriba abajo, siempre en nombre de un Dios o de cualquier idea doctrinaria, sea de la Iglesia o del Estado...». (Ibid).

Pero este «movimiento anarquista del pueblo» si por un lado permite verificar el concepto de clase, por otro lado necesita una mayor profundización teórica, es decir, no puede ser utilizado como guía de la acción libertaria, como la acción de una minoría, si no se evalúa en el sentido de una profundización del concepto de clase, demasiado gravosa para utilizar en una perspectiva de abolición de las clases. En este sentido, el concepto de «proletariado» se somete a una crítica muy precisa, identificando dentro de una unidad de clase ficticia una realidad desunida que permite vislumbrar una parte del conjunto mayor que soporta todo el peso de la explotación y una parte, que se acerca al privilegio, que ha conseguido aliviarla: por supuesto la revolución donde ponerse del lado de la mayor explotación. Escuchemos su análisis del proletariado ginebrino: «Debéis saber que el proletariado de Ginebra está dividido en dos partes: los obreros ginebrinos propiamente dichos y los obreros de otros países, en su mayoría franceses, saboyanos, piamonteses y alemanes. Los primeros, es decir, los ginebrinos, por una especie de herencia transmitida de padres a hijos, se emplean en las distintas ramas de la industria: relojería, joyería, fabricación de cajas de música y, finalmente, imprenta. Ganaban mucho más que los trabajadores extranjeros empleados en todos los demás oficios: sastres, zapateros

y, sobre todo, los que formaban el gremio de los trabajadores de la construcción. Entre los trabajadores de Ginebra, hay algunos que ganan de 15 a 20 francos al día, siendo la media de 7,50 a 10 francos, y el mínimo de 5 francos al día. En todas las demás operaciones el máximo es de 5 francos, el mínimo de 3 y 2,50 francos al día.

«Los trabajadores de Ginebra se visten como caballeros y les gusta darse aires de caballeros. Son burgueses de espíritu y sobre todo de patriotismo y vanidad. Son muy ruidosos pero no son nada revolucionarios. Por el contrario, como la suya es una industria de lujo, temen la revolución social cuyos primeros golpes se dirigirán necesariamente contra todo lo que constituye el lujo, y que, en consecuencia, les hará pasar un desagradable cuarto de hora. A su lívido reaccionario se añade esa imaginación propia de los ciudadanos libres de una pequeña república de la que se sienten muy tontamente orgullosos. Esta vanidad republicana y patriótica, de la que siempre son víctimas y gonzos, los empuja a los brazos de los dirigentes del Partido Radical burgués que los utilizan como una herramienta conveniente y necesaria, no dejando de cortejarlos en los períodos electorales. Como tienen un poco más de tiempo libre, más dinero, y como tienen, como ciudadanos de Ginebra, las escuelas de la República, generalmente tienen un poco más de educación que los trabajadores extranjeros, y, por supuesto, están mucho más acostumbrados a la vida pública; por lo tanto, poseen una especie de barniz literario y parlamentario que generalmente los hace aún más insolentes y más tontos. Añádase que sus asociaciones comerciales, perfectamente organizadas desde el punto de vista del interés y el patriotismo burgueses, son mucho más antiguas que la Internacional. Algunas tienen más de 50 y 75 años... y al estar compuestas exclusivamente por ginebrinos, ejercen naturalmente un control y una acción muy poderosos sobre cada uno de sus miembros que, aunque abandonen su patria chica durante algunos años, siempre regresan; de ahí que estas asociaciones ginebrinas estén necesariamente animadas por un espíritu estrictamente ginebrino.

«Los obreros de los otros oficios, y sobre todo los obreros de la construcción, los carpinteros, los herreros, los techadores, los albañiles, los canteros, etc. etc., que son los más numerosos, son infinitamente más toscos, más ignorantes, más miserables, y por eso, por sus instintos y aspiraciones naturales, son infinitamente más socialistas y más revolucionarios que los obreros de la ciudad de Ginebra. No tienen nada que perder y todo que ganar con la revolución social. Como no son ciudadanos de Ginebra y no participan de ninguna manera en los beneficios de la pequeña república, no tienen ningún interés en convertirse en instrumentos de los burgueses radicales de Ginebra.

«Fueron ellos quienes, en 1865, formaron la primera sección de la Internacional en Ginebra. Las asociaciones ginebrinas propiamente dichas no se unieron hasta la primavera de 1868. Pero en cuanto entraron, quisieron dominarla y darle un carácter específica y estrictamente ginebrino y burgués, es decir, completamente contrario al espíritu y a la finalidad de la Internacional». (Al Rubicone. Carta a Lodovico Nabruzzi, 3 de enero de 1872, en Ib., pp. 226-228).

Estos análisis se retoman continuamente en las distintas piezas presentadas en este volumen y pretenden identificar los centros exactos del nivel más agudo de explotación. El proletariado inmediatamente vinculado -sobre todo en Italia- a la producción en las peores condiciones y los campesinos son el centro de atención de Bakunin. El resorte de la acción será la propaganda organizada y la situación de explotación. No la propaganda sola (como la del librepensamiento), sino ambas: «La propaganda del librepensamiento es ciertamente muy útil; es indispensable, como medio excelente, para convertir a los individuos más avanzados; pero no hará una brecha en el pueblo...». (El socialismo y Mazzini).

Por lo tanto, para llevar a cabo la revolución social, es necesario tener en cuenta el estado objetivo de las masas, identificar la parte que está sometida a la mayor explotación y organizarla en consecuencia. Se admite así la necesidad de la creación de una organización específica adaptada a los fines, pues de lo contrario todo caería en manos de comunistas autoritarios o de idealistas mazzianos.

«Pero tienes otro inmenso público, que es el proletariado, tu pueblo. Tienen todos los instintos de tus ideas, y por lo tanto necesariamente te entenderán y seguirán. Pero el pueblo, diréis, no lee; ¿para quién, pues, vamos a escribir? Ya te diré a su debido tiempo para quién, y ahora te diré que si la gente no lee, debes acercarte a ellos para leer tus artículos. Además, en todas las ciudades hay hombres entre el pueblo que saben leer, que podrán entenderlas y explicarlas a sus compañeros analfabetos. [...]

«Pero, ¿cómo se puede llegar a estas personas? En las ciudades, el gobierno, el Consorcio y los mazzinianos te pondrán trabas. En el campo te encontrarás con los sacerdotes.

«Y sin embargo, queridos amigos, hay un poder capaz de superar todo esto. Es la Colectividad. Aislados, trabajando cada uno por su cuenta, seréis ciertamente impotentes; unidos, organizando vuestras fuerzas, por escasas que sean en

principio, en una única acción colectiva, inspirados por un mismo pensamiento, un mismo objetivo, una misma posición, seréis invencibles. [...]

«Unos cientos de jóvenes de buena voluntad no son ciertamente suficientes para crear un poder revolucionario al margen del pueblo. Esto sigue siendo una ilusión que debemos dejar a Mazzini; y el propio Mazzini parece darse cuenta hoy, porque se dirige directamente a las masas trabajadoras. Pero serán suficientes para organizar el poder revolucionario del pueblo. (Il socialismo e Mazzini. Lettera agli amici d'Italia, en Ib., pp. 72-73).

La minoría actuante debe, pues, crecer en el pueblo, en ese movimiento anárquico del pueblo que se nos presenta como el signo del gran esfuerzo teórico de Bakunin, más allá de las ostentosas cristalizaciones monolíticas. Si este flujo de vida, este flujo de juventud, fluye dentro del pueblo, entonces cualquier organización que surja enraizada en este flujo debe, necesariamente, ir en la dirección en la que el propio pueblo la lleve, es decir, en la dirección de la liberación definitiva. Se podría objetar, en este punto, que la organización, aunque nazca del pueblo, una vez solidificada, puede ir «a contracorriente», acabar haciendo sus propios intereses en lugar de los del pueblo; es decir, transformarse en una organización de poder. Por eso Bakunin subraya que el tiempo de las grandes individualidades políticas, el tiempo de las disputas por el poder, ha pasado. En este punto, para él, la propia organización internacional pierde importancia, al menos en lo que se refiere a la imposibilidad de sustraerla del impulso centralizador al que estaba condenada y al que, involuntariamente, él también había contribuido.

Fue en este punto donde los caminos se separaron finalmente. El conflicto sobre el que nos hemos detenido al principio, que parecía ver a las dos tendencias aferradas, si no en el plano teórico, al menos en el de la lucha por el poder, deja de tener un significado real. El proyecto de Marx está ciertamente dirigido al hombre, y es también un proyecto que acepta la utopía, de lo contrario no sería posible considerarlo dentro de la dimensión humanista, pero es un proyecto que ha querido atarse demasiado a una pretendida «cientificidad» del análisis de fondo, envolviendo a sus seguidores en un misticismo invertido, tanto más fuerte cuanto que el detalle científico y pedante, la actitud combativa y confiada, alejan la hipótesis de la conclusión utópica. La historización absoluta del hombre y sus acontecimientos produce la necesaria introducción del mecanismo determinista en el proyecto de liberación del hombre. Pero este proyecto no podía realizarse por sí solo, una vanguardia tenía que llevarlo a cabo, y esta vanguardia no podía prescindir de utilizar el sentido profundo del determinismo, al menos en los tiempos de vacas

flacas, cuando todo parece derrumbarse y las esperanzas de victoria se desvanecen, es decir que, pase lo que pase, la sociedad sin explotación tendrá lugar, aunque sólo sea porque las propias contradicciones del enemigo lo hacen ineludible, y, dado que una parte no despreciable de estas contradicciones es precisamente la vanguardia en cuestión, se llega sistemáticamente a la conclusión de que la vanguardia (el partido) personifica el mecanismo mismo de la liberación y debe, en cualquier caso y a cualquier precio, ser salvada. No sabemos cuántos bolcheviques fusilados por Stalin, mientras recitaban su autocrítica, han hecho un razonamiento tan aberrante; pero podemos estar seguros de que es posible, y que constituye ese misticismo invertido del que hablábamos antes.

Bakunin tiene razón cuando une a marxistas y mazzinianos en su fe en el Estado y cuando profundiza en las condiciones que lo hacen posible a la luz metafísica del razonamiento preconstruido. En esencia, el mismo proceso cosificador implementado por el catolicismo se propone de nuevo en el partido marxista, con todas las consecuencias relativas.

La relación con la utopía se corta de forma decisiva. El apoyo moral del análisis marxista desaparece. Todo se confía a la superioridad de los mecanismos que se han tomado. Es el propio Marx quien inicia el proceso degenerativo, luchando por la superioridad de sus propios mecanismos teóricos (no puede decirse que su voluntad de dominio en el seno de la Primera Internacional pueda entenderse como superando este límite, si se quiere, casi legítimo, Dada la conciencia que tenía del valor de su propio trabajo teórico y del carácter rudimentario de los planteamientos de sus allegados), los demás siguieron, poco a poco, más orientados hacia la vía de la lucha política, rechazando eminentemente cualquier valoración utópica en su conjunto, y relegando al «hombre» utópico al final de los acontecimientos terrenales del choque de clases.

Arrancado del proyecto global, el trabajo revolucionario se divide y es víctima del mismo acontecimiento que afecta a todo el trabajo. A este extraño fenómeno podemos adaptar -sin parafrasear- las palabras de Marx: «Esta fijación de la actividad social, esta consolidación de nuestro propio producto en un poder objetivo que nos sobrepasa, que crece hasta escapar a nuestro control, que contradice nuestras expectativas, que aniquila nuestros cálculos, ha sido hasta ahora uno de los principales momentos del desarrollo histórico». (La ideología alemana).

Para Bakunin, la utopía no es un hecho final, una perspectiva escatológica que se sirve por debajo de la mesa cuando conviene. Aunque no es un teórico de oficio, y

tal vez por eso mismo, nunca utiliza la postura de un profeta, sólo cuando da un golpe al determinismo económico marxista acaba siendo repentinamente equívoco. Pero no pierde tiempo en redescubrir su propia línea, el camino principal que ha seguido durante años, el de la revolución como agrupación global de todas las fuerzas del hombre en el momento único de la alegría, como rechazo utópico y, por lo tanto, real – del enfoque metódico y racional del punto A (algo menos que B) al punto B (algo más que A); como rechazo del misticismo de reserva (es decir, invertido) y, por lo tanto, como rechazo del valor absoluto (superhistórico o metahistórico, si se prefiere) de la vanguardia (es decir, del partido).

Esta es la gran diferenciación. Nos parece poco útil afanarnos en los pasillos en los que se ha ejercido realmente un preciso juego de poder, con intenciones y objetivos a veces paralelos, a veces contradictorios; con métodos y medios no siempre limpios y no siempre edificantes. Este no es nuestro trabajo. La gran obra de Bakunin, además de la inmensa labor de agitación política, permanece en la indicación incontaminada del sentido definitivo de la revolución: la realización del hombre, más allá de sus propias expectativas, aunque no necesariamente en contra de todos sus programas.

Catania, 5 de agosto de 1976

[Introducción a M. Bakunin, Opere completes, vol. II, tr. it., Catania 1976, pp. 7-22].

Notas: La Primera Internacional en Italia y el conflicto con Marx

El choque de símbolos es una fantasía bélica de fantasmas. No hay nada que temer de los cerebros vacíos de los que lo alimentan, los mensajes que podrían tener -pero ya no tienen- contenido revolucionario se diluyen, los debates y los libros se llenan para uso y consumo de imbéciles atontados. En esta superpoblación de acontecimientos aparentemente dignos de mención, nunca ocurre nada de calidad, y lo único que queda es derramar más tinta, contraponer punto por punto, fantasía por fantasía, mientras las masacres aumentan en la caverna y las sombras se arremolinan en la pared. Las preguntas absurdas, basadas en estos

enfrentamientos ficticios, me han dado la lata toda la vida, ahora estoy viejo y cansado, no quiero escuchar más historias molestas en el aire aparentemente ligero, donde vuelan los búhos del conocimiento. No quiero adquirir una nueva empresa y añadirla a la que tengo y que a menudo me molesta por la noche con los problemas que plantea. No quiero repetir mis teorías, que vayan los apasionados cazadores de argucias a buscarlas donde están, en blanco y negro, y sobre ellas ejercer la profesión de necróforos. Son teorías que he apoyado durante décadas en muchos lugares del viejo mundo, que tarda en morir, ahogado como está por el fango. Mis ojos cansados -uno casi ciego ya- apuntan a la calidad, y lo que ven no se corresponde con la memoria, sino con lo absolutamente otro. ¿Por qué? Me preguntan, ¿por qué? No puedo hacer nada más, no sé hacer nada más. Siempre me preparo para la siguiente aventura, aunque ahora cada aventura parece ser la última. Siento que ahora alguien me apunta con una pistola a las costillas, no tiemblo, la muerte no puede asustarme, la he visto pasar por delante de mí mientras segaba las tierras de otros y puede que sea el momento de verla segar las mías. A nadie le gusta escuchar las historias de los sufrimientos que ha padecido, y a mí no me gusta contar las historias de los sufrimientos infligidos a los que se lo merecían, y a veces, cautivos del acontecimiento, incluso a los que quizás no se lo merecían en absoluto. ¿Qué importancia tiene pensar en recordar la acción cuando nadie quiere escucharte? Nadie escuchará hasta el final. Sin embargo, insisto en seguir adelante, aquí y ahora, incluso en esta prisión griega, porque mi experiencia diferente no está hecha de tiempo comprimido, sino que es puntual y requiere la circularidad del eterno retorno a sí mismo, de la eterna repetición que nadie podrá comprender. No hay titanes en circulación, ni historias de luchas titánicas. Mi cuerpo ha acumulado el gran conocimiento del hacer, es hora de depositarlo en algún lugar. Sé lo que significa acercarse al cruce y ser arrojado hacia atrás, al borde del bosque. No puedo aceptar este juego de fuerzas enemigas que se aprovechan de mi debilidad para dominarme. Todavía los estoy esperando.

No existe una adecuación revolucionaria indispensable en el nivel en el que el capital alcanza su objetivo de explotación. Aquí también hay choques de lémures. Movimientos de fantasmas que imaginan que determinan el ser y en cambio son lanzados por la apariencia. No es fácil darse cuenta del caos cualitativo que hay que contraponer al orden cuantitativo. Parecen discusiones pacíficas pero no lo son, no hay una transición suave. El determinismo tampoco es ya adecuado para la acción coercitiva, aquí se han hecho necesarias reglas productivas flexibles, de lo contrario se habría roto el equilibrio entre las teorías productivamente significativas y las masacres. Y este pasaje, tan importante para la naturaleza y la conformación del objeto, ha pasado desapercibido. Nadie habla de ello, nadie siente curiosidad. Los

que pertenecen al fango han modulado bien estos cambios productivos, ahora parece que descansan en la desesperación. Intervengo con mis teorías, me absorbe inmediatamente la tierra que se encuentra en el umbral de la caverna donde se ensancha el lago de sangre.

La drástica naturaleza del ir más allá atraviesa estos vaivenes, no propone mediaciones caballerosas y educadas, es abrupta y hasta desagradable cuando se presenta con el disfraz bárbaro de la diversidad, cuando hace converger la implicación hacia el mundo desconocido y temible del bosque, donde estas inoportunas vacilaciones ni siquiera han pensado en penetrar. La experiencia de la cualidad alinea los límites y los delitos de la cantidad y los pone a cero, aunque sólo sea por el momento en que se produce la acción de la conciencia diferente; entonces, en el recuerdo, se encontrarán residuos y fragmentos, palabras que tendrán un sentido en contraste con la absoluta falta de sentido de la cualidad. De la misma manera que el sentido no tiene lugar en el ser donde sólo hay caos y desproporción. En el mismo recuerdo la palabra es diferente, dice algo al destino, por lo que no tiene un tono tranquilo, diligente, moderadamente lógico, no se desarrolla con calma, poco a poco. Sobrecoge con el horror de los hechos que encuentra y que pone en toda su mala luz como instrumentos de la masacre, y esta enormidad es resaltada por la palabra rememorativa no por los juegos ontológicos.

Fuera de la esterilidad de las oposiciones que giran como un calcetín, la revolución anarquista es lineal y simple como el desencadenamiento caótico de una revuelta telúrica, golpea la raíz del limo político, no se demora en absurdas insolencias parciales sobre cuestiones de precedencia. La misma autoridad puede ser alcanzada desde abajo que desde arriba, si los líderes y los mecanismos que los líderes producen, incluso desde abajo, no son golpeados y destruidos. Permanecer en la ventana sólo conduce a la conservación de la propia miseria. El recuerdo plantea muchas preguntas sobre la apariencia de la acción forzada, pero la más dramática es si la acción, en su apariencia irremediable, es una historia de fantasmas que sólo produce sangre y masacres. Estas palabras sacuden toda convicción hasta el fondo. No hay forma de medir el ser con la apariencia. La aguda acusación del recuerdo es un reflejo de la fuerza que le viene de haber abolido los contornos y la escansión cronológica; habla al destino, y por eso trastorna la apariencia aunque su palabra sea ella misma apariencia y el ser no sea más que una fuerza de recuerdo, destinada a desvanecerse y negarse a sí misma, o a volver a la vida en una trascendencia posterior, nunca definitivamente concluida.

La juventud es una prerrogativa del corazón, no del músculo que bombea la sangre, sino del sentimiento que lleva a jugarse la vida en un proyecto, por escaso que sea, nebuloso y lleno de dudas. No es una cuestión de edad cronológica. La fuerza física, de la que debe alimentarse la decisión de ir más allá, disminuye con la edad. Lo sé a ciencia cierta porque soy mayor y veo a muchos jóvenes a mi alrededor, incluso en esta cárcel griega, y hablo con algunos de ellos -con dificultad por el idioma- y encuentro a muchos de ellos mayores que yo, aunque todavía estén verdes. Qué cosa tan extraña son los hilos de la vida. Su extrañeza se hace aún mayor a medida que se acerca el momento de la conclusión. A la vuelta de la esquina, cada mañana, mientras cojeo hacia mi paseo, vislumbro al invitado inesperado, listo con su afilada guadaña. Espera. No puedo dejar de explicarle las muchas cosas que quiero conseguir, el porqué de mis acciones, incluso ahora, en condiciones que sería muy poco llamarlas precarias, no me entendería. Es el mensajero de fuerzas inmensas que presionan para que la vida tenga la sartén por el mango y se eliminen los residuos. Sería una tormenta astral si las cosas no fuesen como siempre han sido en el desenredo biológico de las células, en su distribución caótica sin lógica y sin propósito. Soy yo quien les da un propósito, hasta que me dicen, Monseñor, basta de hablar, es hora de irse. Ese día -que podría ser mañana- podría encontrar mil argumentos para oponerse, no serviría de nada. Ahora, mientras pienso prodigiosamente lejos de aquel día final, intento aislar estas motivaciones y me dispongo, una vez más, como siempre, a tomar el camino a través del bosque. Observo los primeros rastros hostiles a mi alrededor, intentan sofocar la alegría de mi corazón al verme rodeado de una creciente hostilidad del enemigo -se me ocurren mil inventos- y sigo sintiendo que tengo la mano preparada para actuar aunque mi cuerpo no parezca tener fuerzas. No hay brujería, es la conciencia diferente que busca su camino.

La revolución anarquista es una transformación radical del viejo mundo o no es nada, un simple traspaso. La lógica que emplea no es la cábala de un poco a poco sino la cualidad luminosa de todo y ahora, su clave es la destrucción total del viejo mundo. Un exceso de celo subalterno ha llevado a menudo a muchos a creer que es posible un retroceso más sensato y más fácil de satisfacer. Al fin y al cabo, no se puede pensar en una destrucción total como posible, por lo que surgen mil teorías basadas en un acercamiento progresivo que alarga la cadena. Los esclavos son los primeros en aplaudir cada reducción de los latigazos que reciben. La gran teoría revolucionaria, detallada en todas sus partes, aporta poco a esta simple realidad. Al no trabajar para la destrucción y nada más, se deduce que ahora -sea lo que sea- trabaja para la cueva de las masacres. ¿Escándalo? No, las palabras tienen esta función cuando no provienen del esfuerzo rememorativo, pero en este caso nunca

llegan a construir una teoría completa, de repente hacen furor y luego se desvanecen, el destino responde a su manera, vienen otros recuerdos, otras experiencias diferentes, algunas acanaladas, otras ruidosas. No hay una fructificación estandarizada porque los intentos de producir la gran teoría cohesionada como objeto se frustran continuamente.

El choque de personalidades es una de las escenas más comunes de la aparición. Se encadenan palabras feroces y grotescas, se producen peleas por nada porque el efecto en la gente es insignificante, ya que otras palancas mueven a las masas hacia las convulsiones revolucionarias. Por su parte, la búsqueda de la calidad tiene una memoria que parece desganada y rapsódica frente a la historia y la filosofía y sus inmensas construcciones basadas en el barro político. Parece, y en cierto modo lo es. No tiene el aire desapegado y frío de una comprobación científica, no tiene el montaje ordenado de un interior burgués tranquilizador y tibio como la caricia paternal de alguien que nos quiere y protege. El cruce es básicamente un juego de matices que se abren a la diversidad de forma imprevisible, creando una intimidad cualitativa impensable e incomunicable. Hay en la experiencia cualitativa un exceso que no deja de desbordarse en el riesgo total de uno mismo, hasta el extremo, sin medias tintas posibles. Ningún alarde autobiográfico puede desplazar este movimiento de su camino, el acto por el que la calidad aporta libertad, belleza y verdad a la vida, deja una huella indeleble que nada puede borrar, aunque a menudo no aparezca en su justa medida por la escasez de la palabra que recuerda. Los automatismos tomados de la cantidad, por lo tanto también los muchos proyectos revolucionarios, no pueden ser calificados directamente, deben seguir un camino enrevesado diferente. Es una impresión errónea pensar, como he hecho durante mucho tiempo, que el conocimiento es el arma que marca la diferencia. Esto es cierto hasta cierto punto, en la superación y en la experiencia diferente el propio conocimiento es una carga de la que hay que liberarse, igual que uno se libera de una carga para avanzar más ligero. El choque de titanes se desarrolla íntegramente en apariencia, y esta es una observación que desagradará a muchos. No hay nada que pueda hacer al respecto.

Cambiar de amo es sin duda un mal logro para el esclavo. Evitar la ferocidad del anterior para caer bajo la no menos feroz pero paternalista explotación del sucesor es la miseria puesta al revés. Debería producir una mayor fuerza para contraatacar, pero, por regla general, produce satisfacción y habituación. En esta domesticación a la sumisión hay un entendimiento tácito entre los que se mueven desde abajo y los de arriba. Uno entra y sale de la cueva de las masacres y los fantasmas no son molestados, duermen en su lugar y se reflejan en las sombras de la pared. No hacen

falta más palabras circunstanciales o más claras, lo que hace falta es el otro absoluto, la dirección hacia la calidad que rompe esta equidistancia criminal. Esperar a que el tiempo esté maduro sitúa al movimiento de abajo en una mesianización cronológica que lo devuelve, como un contrapeso maligno, a las intenciones autoritarias de arriba, que también tienen una raíz cronológica. Esto es distinto e incluso opuesto en la historia y la filosofía; no es así en la realidad productiva objetiva, donde todo está unido en el objeto. La coincidencia de estas dos tendencias selecciona personal político diferente, autoritario en el caso de las decisiones minoritarias desde arriba, libertario en el caso del movimiento desde abajo, pero siempre, en el caso del personal político, con los pies religiosamente plantados en el motor. Muchas almas bellas, que pretenden seguir siéndolo, se revuelcan en esta comunalidad -que, si reflexionaran un poco, rechazarían con desdén- y esperan en la ventana el paso del cadáver del enemigo. Hay un placer interior en esta actitud de espera que piensa que tiene la verdad en el bolsillo y mira tranquilamente al mundo de la acción, que por su parte sigue proporcionando las masacres. Si estas bellas almas, amantes de la revolución desde abajo, hecha por otros, intentaran sacar los brazos por la ventana, se darían cuenta de que no es así, que la calidad requiere algo más que asomarse para ver si hace frío fuera. Sueñan con abarcar el error autoritario porque la verdad nunca puede ser más débil que el error, y no se dan cuenta de que lo que tienen en sus manos no es la verdad, sino un objeto producido por la misma máquina infernal que produce el objeto con el que se adorna el proyecto autoritario. Este atroz error tiene consecuencias desastrosas. El demonio autoritario sale de la comuna – ficticia, no real – y se opone al movimiento libertario con toda su arrogancia. No necesita aclaraciones ideológicas, recurre a la fuerza bruta del asesinato o a la sutileza banal de la calumnia. No hay una verdadera coincidencia de proyectos o de objetivos, sólo la ilusión mutua de que se puede tomar un trozo de carretera juntos, o de que se pueden pedir algunos préstamos ideológicos a bajo interés con el genio autoritario. Toda esta cháchara llenaba el tiempo y aportaba grandes suministros a la cueva de las masacres. La única solución es la acción destructiva, la búsqueda de la calidad, el camino en el bosque.

El títere del determinismo nunca se despoja lo suficiente de sus pretensiones para desempeñar un papel en la revolución anarquista. A menudo se tolera una especie de circulación interna dentro del movimiento de los explotados para no aislarlo en los momentos en que la represión es más fuerte o la capacidad de autoorganización más débil. Pero es un círculo mágico hilado por fantasmas sin sentido. No hay ninguna columna vertebral que funcione en nuestro lugar, no hay nada dirigido irremediablemente hacia el bien y el progreso. Por el contrario, la fabricación es productora de masacres porque considera este asesinato perpetrado como la única

forma de seguir produciendo objetos incompletos, silenciando las ansiedades de los usuarios. Es indispensable llamarse a sí mismo fuera de cada círculo mágico. Actuar es precisamente esto, excluir la posibilidad de que alguien decida en nuestro nombre, una marioneta automatizada predeterminada para producir nuestra felicidad por nosotros. Si miro a mi alrededor veo una humanidad sufriente que no sabe hacia dónde va y acepta imposiciones que los esclavos rechazarían. Pensar que esta humanidad puede elevar sus ojos a la calidad, y hacerlo colectivamente, es pura ilusión. La experiencia diferente es siempre solitaria. El camino en el bosque es demasiado estrecho para que quepa más que un solo intruso. Veo mi experiencia afrontando los peligros y siguiendo adelante y también veo el súbito brote de calidad que se materializa en el absolutamente otro. Incluso veo el punto de no retorno, y sé que un día ya no podré recordar.

Sin embargo, por el momento, esto es posible para mí y mi fuerza renace de la debilidad que atenaza mis huesos y hace temblar mis miembros. Todo esto parece monstruosamente irracional, y por eso lo vivo y lo hago mío. Este es el pasaje consecuente que me llevó a esta prisión griega.

No. La fealdad política no puede, de ninguna manera, transmitir un veneno dentro del Estado que pueda intoxicarlo y llevarlo a una muerte temprana. Por supuesto, puede debilitarlo, al igual que la división de un gran estado en muchos estados pequeños debilita al primero, pero la destrucción es otra cosa. No debemos caer en el malentendido de que estas afirmaciones transitorias -estratégicamente justificadas dentro de las luchas parciales- tienen un contenido generalmente válido. Son procedimientos de claroscuro que indican la naturaleza a pequeña escala de un pensamiento mucho más remoto y radical en sus últimas consecuencias. La destrucción del Estado, del viejo mundo aprisionado en el fango, por decirlo de forma más clara y tópica, tiene una incisividad y una claridad que desconocen los proyectos intermedios, siendo estos últimos acontecimientos preparatorios y metodológicamente meritorios pero esencialmente marginales. La reflexión que surge espontáneamente, mirando la tarea de actuar en el inicio del camino del bosque, está dictada por la desproporción. Todo es diferente en la travesía, el tiempo es un recuerdo lejano de la época en la que los proyectos y los acuerdos mistificadores zumbaban intempestivamente como moscas, la cantidad ya no domina el mundo, se ha convertido en un caos y no sabe cómo restablecer el orden, lucha aunque continúe en la normalidad de su producción, sólo destaca la calidad. El recuerdo, con todas sus limitaciones, cerrará el ciclo.

Una clara línea divisoria separa el hacer del actuar, el primero está acostumbrado a la dominación y de la dominación deriva su lógica de un poco a poco, el segundo es obsceno, violento, extremo y su lógica es la del todo y el ahora. Quien ha cruzado esta línea, aunque sea una sola vez, lleva el rastro, las heridas, las marcas de esta aventura, él también vive en el hacer, por supuesto, pero tiene ojos diferentes para ver los fantasmas que le rodean y palabras diferentes para recordar la calidad. Ya no tiene las precauciones habituales, no es precavido y no quiere proteger lo que puede tener en sus manos. Diseña, por supuesto, como tantos otros, pero sus proyectos parten de la destrucción del viejo mundo y van más allá, no son ajustes mecánicos del proceso de producción. No se siente cómodo en su propia casa, entonces una buena mañana sale y se encuentra en el camino del bosque. Esta implicación es continua y poco o nada se predice. Una corriente absolutamente otra arrastra a los que han experimentado la calidad hacia la superación, no ningún razonamiento ni ninguna teoría pesada. No hay esfuerzo en dejar el hogar, hay esfuerzo en ir más allá, en avanzar hacia el bosque, en afrontar el trastorno que la cualidad experimentada e inimaginada trae irremediablemente, y hay esfuerzo en no ir más allá del punto de no retorno. Esto atrae como un amante lejano, como un sueño definitivo que no admite explicación, como las olas de un mar tormentoso que se despliegan hasta el horizonte y parecen hablar de abandono y paz. Pero la lucha debe continuar, incluso más allá, hasta la llegada del invitado no deseado, y luego continuar sólo con el recuerdo. Todo se puede atrever, nada nos está vedado salvo por nosotros mismos, nuestra complacencia o nuestro miedo. La calidad es un gran fuego que quema todo el conocimiento en un momento, mientras los ojos miran deslumbrados la disolución de todas las certezas frente a la verdad, de todas las gracias frente a la belleza, de todas las libertades frente a la libertad. Un gran fuego que ilumina el bosque y el recuerdo mismo, que hace que las bocas de los fantasmas en la gran caverna de las masacres se abran de par en par con asombro. No olvidemos que la dominación se sustenta en los esclavos que la sufren sobre sus propios hombros. Toda servidumbre es ante todo una servidumbre voluntaria. Todos somos cómplices de un asesinato, todos tenemos las manos manchadas de sangre. Nadie es inocente.

Romper con el mundo forzado que nos rodea no puede confiarse a los propios mecanismos de explotación, esto es palabrería filosófica y apesta a determinismo dialéctico a la legua. En cuanto te das cuenta, ya no puedes permanecer en tu propia piel, te sientes saltar hacia adelante, hacia lo desconocido, fuera de un mundo que te asfixia y te deja ciego y sordo. La intensidad de la inquietud crece, la vida misma se sumerge en un patetismo alusivo y subterráneo, algo nuevo corre por las venas, la sangre -incluso mi vieja sangre diabética- late con fuerza y pide algo que nunca

ha pedido. ¿Qué ha pasado desde que vine al mundo? ¿Qué ha sido de mi vida? ¿He vivido realmente, día y noche, haciendo todo lo que he hecho? O es toda mi existencia, mi ser que es y no puede ser, todo concentrado aquí y ahora, incluso en esta prisión griega donde estoy escribiendo esta página. Son preguntas que no tienen respuesta. Dislocados en el espacio también hay relaciones fundamentales - relaciones que consiguen arrancarme el corazón del pecho por mi pena y el dolor que sufro por estar lejos- pero sigo sintiendo el calor del gran fuego de la calidad dentro de mí. Mi vida es constantemente una vida diferente, aunque siempre mantiene las relaciones que la distinguen. En cuanto pongo el oído en el suelo, en el camino del bosque, siento el latido secreto del gran corazón remoto de la calidad. Es allí donde quiero fijar mi cita con el destino, aunque esta vez tenga que enfrentarme al encuentro definitivo con el invitado no deseado.

No hay ninguna parte de la realidad que pueda tirar del resto hacia la revolución anarquista. No hay ningún sujeto político privilegiado con este destino histórico sobre sus hombros y sus pies fuera de la papilla. Los que quieren sustituir un dominio por otro que consideran mejor tienen ideas similares, que luego se convierten en pesadillas. Los que quieren abolir, destruir desde los cimientos el dominio no tienen esas ideas, quieren rienda suelta en el cielo caótico de las cualidades. Por eso muchos tienen miedo de los anarquistas, porque piensan que están locos, porque no quieren aceptar un razonamiento basado en el ajuste progresivo de las cosas. Muchos, que razonan así, piden más luz, piensan que es un problema de iluminación, a pesar de los dos siglos que se han gastado en almanaque sobre este punto. Piensan que el mundo en el que vivimos, y que nos acomoda a todos en su coacción, relegándonos a diferentes cárceles según estemos incluidos o excluidos, piensan que este mundo, perfectamente sincronizado con su propia reproducción y con la alimentación de las masacres, está enfermo. Quieren curarla de su enfermedad. Proponen paliativos y remedios a base de hierbas. No se dan cuenta del tormento que causa este mundo y de cómo, al permitir que continúe, uno se convierte en cómplice de este asesinato. Negarse a ver una realidad tan aterradora nos desarma y expone a la matanza, nos hace encoger en nuestro caparazón para soportar mejor el daño y nos hace confundir esta condición de supervivencia con la vida real. Quieren seguir jugando con las imágenes aparentes reflejadas en la pared de la caverna de las masacres, no quieren mirar hacia el lago de sangre donde, en cambio, el recuerdo empuja su conciencia inmediata como sombras. Se recalcitran, se defienden, no admiten que tanto horror sea posible. Tenaces, no quieren entender las palabras que provienen de una experiencia diferente, y se aferran a la forma lingüística del recuerdo, denunciando abiertamente su vaguedad y aproximación, su incapacidad afirmativa y descriptiva,

afirmando que quienes recuerdan su experiencia diferente no saben de qué están hablando. Sin embargo, se dan cuenta de que algo terrible se les está revelando, sienten, aunque sea en sombras, el fango que les rodea y huelen el olor acre de la sangre. ¿Aceptan el delirio que dicen escuchar? No lo sé.

La modificación -aunque sea violenta y revolucionaria- de la composición económica de la fabricación forzada no puede llevar a sustituir la apariencia. La abolición de la propiedad no hará real el fantasma del objeto producido. La experiencia del socialismo real está ahí para demostrarlo. Este engaño, que es particularmente estrecho en sus premisas deterministas y conclusiones fatalistas, no puede continuar por mucho tiempo. En todas partes surge una contraevidencia dolorosamente irrefutable, un nuevo escenario. El futuro existe en el tiempo y será hijo del presente, y por tanto su digno sucesor en la alimentación de la caverna de las masacres, si no tomamos medidas para remediar la situación trastocando la estructura del presente. Es necesario poner a los engañadores fuera de combate, ver en sus ojos agudos y codiciosos el proyecto de recuperación y control con disfraces siempre cambiantes. Liberemos al futuro del coco cronológico, contra la historia elijamos el destino al que podamos hablar el lenguaje de la calidad con nuestro recuerdo, obliguémoslo a mirarnos a los ojos aunque todo a nuestro alrededor, por el momento, siga siendo turbulento y sombrío. Saquemos la esperanza, no dejemos que saque nuestro valor, obligándonos a ser esclavos mientras esperamos un mañana un poco mejor. Dejemos de controlarnos mutuamente transmitiendo las fuentes de nuestra cultura revolucionaria. No aceptemos que somos un mero objeto de las relaciones de producción, es decir, del hacer coercitivo.

Deshagámonos de los cómicos políticos que controlan nuestra capacidad de captar la diversidad, no nos quedemos en un rincón viendo cómo la vida se nos escapa de las manos como agua sucia. El asesinato triunfa en el mundo del hacer y nos deleitamos haciendo distinciones filosóficas que encajan perfectamente con las fantasías históricas que animan las sombras de la cueva donde hierve el lago de sangre. Aceptamos el choque, feroz y a vida o muerte, sin ambages, y no soñamos con que el hacer que nos asfixia pueda decidir por sí mismo romperse en las rocas del devenir. Es un barco que sabe navegar en los mares más traicioneros, debemos ser nosotros los que le demos el empujón hacia el abismo de la destrucción. No nos quedemos en el borde del bosque, entremos en el camino. Es aquí donde aprenderemos la necesidad de la experiencia cualitativa.

La negación del mundo que nos aprisiona no necesita ser demostrada, no es un teorema y no es necesario un veredicto de condena. En todo hombre que es consciente de su condición obligatoria de esclavo, está claro, mientras que mil pequeños hilos unen toda la realidad y mantienen la férula en movimiento. La sociedad es el conjunto de estas relaciones retardadoras, suavizantes, distractoras, asquerosamente estúpidas y, sin embargo, eficaces para frenar el inicio. Aceptamos la desproporción entre el parecer y el ser como un viático hacia la calidad; es una brújula abierta que nos indica lo lejos que estamos de ser verdaderamente nosotros mismos y lo lejos que tenemos que ir para llegar a serlo. No hay un palimpsesto guía para cruzar, es un discurso abierto con el absolutamente otro donde el único testigo -mudo y sordo, en todo caso- es el invitado inesperado. Pero la muerte, aunque presente en el itinerario hacia la calidad, no es aterradora, al menos no tanto como se consigue hacerla en la producción forzada, donde el horror cotidiano pone continuamente ante nuestros ojos el desvelamiento de la responsabilidad común de la masacre en curso. El horror del viejo mundo es grandioso -en sus componentes productivos- y miniaturizado -en sus componentes sociales-. Basta con hablar con los sentimientos y reflexionar sobre cómo los experimentamos y sentimos, quedando reducidos, ellos y nosotros, a objetos que se administran coactivamente. La historia registra las negaciones como ocurrencias, por lo tanto como afirmaciones. Este es su límite y su trágica responsabilidad. La filosofía se mantiene al día. Negar significa destruir, y no puede haber historia de la destrucción del viejo mundo, al igual que no hay historia de la aventura en la calidad, sólo el recuerdo.

El orden es mortal en el esfuerzo revolucionario. Se cuela con mil precauciones y justificaciones y produce sin problemas un control imprevisiblemente nuevo, capaz de sustituir al anterior que la propia revolución había eliminado. El hecho de mantener la apariencia facilita el juego con los fantasmas y, como las sombras, todos se parecen. El color extremo de la calidad marca la experiencia diferente del caos, y no hay manera de reconstruir un organigrama -incluso temporal- que no esté destinado a sucumbir por sí mismo. Muchas revoluciones se han enredado en el fango político y han recaído así en la cordura del orden establecido. Casi siempre, un momento antes de desaparecer, han reconocido su error, o más bien su suicidio. En la trascendencia, la relación conmemorativa -aunque sea lingüísticamente limitada e infructuosa- está demasiado perturbada para ser utilizada como instrumento de retorno al orden. Nadie saldrá de aquí como entró.

La acción que se enfrenta a la realidad colectiva se considera un anacronismo. No se puede captar plenamente porque su apariencia sólo se produce por el recuerdo. El movimiento anárquico de las poblaciones – terminología anticuada pero aún

comprensible – tiene dificultad para leer lo que tiembla en el corazón de los que actúan y libran su lucha contra el hacer que lo engloba todo en la compulsión y la apariencia. No hay una relación directa, cada persona está sola en el camino del bosque y sólo después de su experiencia puede hablar. La acción y el discurso no coexisten. La calidad no se puede decir, hay que experimentarla, es el ser que es y no puede no ser, sobre esto la palabra calla. Sólo después vienen a la mente tantas cosas, correlaciones y fragmentos, yuxtaposiciones absurdas y deducciones improbables, pero los demás se han aferrado a sus tablas de vida y no se han movido, aunque algo en la relación entre la experiencia cualitativa y su condición de objeto estáticamente captado ha cambiado. No es la clase la que responde a la llamada cualitativa, quizás ni siquiera los excluidos, no hay un núcleo sensible. Cuando esto se manifiesta, pasa a la esfera de las luchas intermedias, pero queda algo nuevo e inquietante. Es vergonzoso no saber qué es ese algo. Pero se transmite por el recuerdo, que como un disco rayado repite parte de la experiencia cualitativa y la cristaliza en palabras. No es casualidad que estas palabras no tengan un módulo cronológico al que referirse, sino que consideren el futuro como un destino que puede, a su vez y a su manera, decir otra cosa, crear las condiciones para que la producción forzada encuentre obstáculos inesperados.

Hay un vínculo entre el recuerdo y la revolución anarquista, y este vínculo pasa por el destino, es decir, por un futuro, sensibilizado por la experiencia cualitativa, capaz de presentar nuevas condiciones capaces de dañar la columna vertebral de la explotación. La respuesta colectiva puede abordar esta propuesta de destino, ciertamente no emprender una superación masiva. Y es siempre en esta propuesta donde se reflejan las nuevas condiciones productivas forzadas que se ponen al descubierto, lo que podría llevar a una toma de conciencia individual diferente, y por lo tanto a muchos otros caminos en el bosque. Hay que dejar que estos movimientos sigan su curso sin obstaculizarlos -esto es obvio-, pero tampoco hay que tratar de forzarlos. Forzarlos, incluso simplemente obligando al recuerdo a decir más de lo que puede decir, podría perjudicarlos seriamente. Son movimientos muy sensibles que surgen del corazón de los que más sufren las condiciones del hacer forzado, mientras que el recuerdo está demasiado lleno de palabras para decirles lo que hay que decir.

Es el destino el más adecuado, con su parsimonia indicativa, con su hacer encontrar -de repente y casi por casualidad- la boca del camino abierta en el margen compacto del bosque. Muchas veces, ciertos movimientos permanecen latentes durante mucho tiempo, hasta que el destino, por azar y de forma caótica, proporciona la oportunidad adecuada. En estas situaciones no hay un incipit preciso, todo se

desvanece en la vaguedad. Mil variaciones modulan mis recuerdos de manera diferente -si es mi experiencia- y los dispersan en los caminos del mundo. Las referencias a episodios y momentos de acción concretos son meramente incidentales. Pueden muy bien vivirse como una historia fantástica, como cuando se lee un libro de aventuras, incluso servir de panacea para dormir mejor por la noche. No hay ningún paralelismo, ni siquiera un matiz, entre el recuerdo y la propaganda.

Enraizarse en la gente, en el movimiento anárquico de las poblaciones, hablar y hacerse entender. Esto es lo que se ha hecho y se está haciendo. No es suficiente. Las palabras son apariencias, pertenecen a los fantasmas, sus referencias, casi siempre, pertenecen a las sombras que se agitan en la cueva de las masacres. Por supuesto, puede haber diferentes matices, mil modulaciones, pero no existe nada que pueda impedir el nacimiento de nuevos grupos de poder, nuevas recuperaciones y reordenamientos de la producción forzada. Si el que habla se limita a hablar, sus palabras son viento. Si actúa, deja de hablar y, después de la acción, recuerda, que es una palabra pobre, incierta, quizás contradictoria, y ciertamente no permite la formación de nuevos centros de poder. Decirlo así no es reclamar la posibilidad de la palabra plena y persuasiva, retóricamente alada, capaz de convencer. No es el texto inaugural de una nueva forma de concebir la realidad al que se le puede pedir memoria. Estas palabras, persuasivas y pomposas, llevan siglos haciendo todo el daño que pueden, enriqueciendo con su aportación la caverna de las masacres. No tengo ninguna bandera que pueda izar, como una insignia heráldica, para reclutar a la gente y convencerla de que actúe. Nadie está dispuesto a someterse a mis instrucciones de esta manera tan oscura. Por eso mi palabra recordatoria es aislada y pobre, pero no es petulante ni tediosa, salvo para el rebaño acostumbrado a recibir órdenes.

Un misticismo invertido es la búsqueda del poder. Dirigido al hacer, dominado por el hacer, preciso en sus proyectos. Lo contrario no es un paseo tranquilo por los acontecimientos históricos. No hay un historicismo absoluto determinista por un lado y un irracionalismo vitalista por otro. Estas oposiciones filosóficas no me pertenecen. Razonando en estos términos, el conocimiento se desmorona y deja de ser un medio eficaz de implicación, que debe abandonarse de todos modos. Actuar es como un cuchillo clavado en las costillas del hacer, la sociedad no lo acepta y siempre mirará con recelo a estos malditos apuñaladores. No es posible identificar a priori quién está planeando actuar, por lo tanto no es posible bloquearlo de antemano, no hay en algún lugar un retrato de grupo que reúna a los intrusos. Todo se desvanece en lo imprevisible, en lo sutil, en lo no declarado. La lucha con la propia inmediatez es una cuestión personal, pero también es el inicio imperfecto de la

acción, un sentimiento de intolerancia que destila y hace que la gente baje los ojos cuando te mira y quiera asustarte. Estos movimientos no pueden ser historiados, se reflejan en espejos opacos que devuelven información distorsionada, nadie puede descifrarlos completamente. Todo el mundo espera que ocurra algo, pero sólo unos pocos saben qué es. La travesía no es un espejismo colectivo. Desde este camino en el bosque no se consolida ningún poder.

El sacrificio de aceptar pacientemente la esclavitud se hace para garantizar la continuidad de la producción. Todo debe estar marcado y debe corresponder a los criterios administrativos de objetividad. La divinidad subyacente es la fuerza del poder; su sacralización perjudica de diversas maneras tanto a los que ejercen la explotación como a los que la sufren. En un mundo así no vale la pena vivir una pantomima llamada vida. Y la riqueza -que también proporciona la posibilidad de dominación, mientras que la explotación sólo tiene de su lado la férula que silba sobre los hombros de los esclavos- es también una condena. El incluido no es un hombre, es sólo un cadáver cubierto de oro. En cualquier caso, hay una corresponsabilidad que no se puede olvidar en aras de la compra.

La revolución anarquista debe borrar destruyendo el viejo mundo, no puede limitarse a los cambios. La provisión de la caverna de las masacres es, por tanto, un hecho que se produce como resultado de una colaboración entre los incluidos y los excluidos, y el evidente mayor sufrimiento de estos últimos no les exime de su parte de responsabilidad. Los explotados también alimentan la masacre, aunque de forma diferente a los explotadores, ayudados por la inteligencia de historiadores, filósofos, científicos y otros verdugos afines. La secuencia en la que se adelantan las responsabilidades es prácticamente imparable. Baja, más abajo, a la familia, los sentimientos, el sexo, la religión. No hay ninguna barrera que no haya que cruzar para permanecer en este lado, todo se extiende y se mezcla. Bajo el gran paraguas metafísico de la posesión se cobijan todos estos roles que poco a poco vamos desempeñando de forma más o menos inconsciente. Estas observaciones son vergonzosas.

Ay del intelectual que esté convencido de que tiene una tarea histórica que cumplir. Es peor que un sacerdote. Su fanatismo se ve favorecido por la lógica que parece regir sus formas de razonamiento. Una lógica de un poco a poco, así directamente funcional al mecanismo productivo del hacer. Estos proveedores de la cueva de las masacres persiguen su propio proyecto con incansable dedicación, no se echan atrás ni siquiera ante la peor de las infamias. No perciben las relaciones con el mundo en el que viven directamente, sino filtradas a través de sus propias ficciones

y apariencias. Las sombras mismas, dialogan con autoridad con otras sombras. Dueños de la cautela y la recuperación, siempre están a punto de ir más allá del ámbito establecido por el hacer, también sueñan con este paso, pero siguen siendo absolutamente extraños a ir más allá. Sus renuncias son sacrificios místicos y monoculares, sus dolores -pensemos por ejemplo en la miserable vida familiar de Marx- se soportan en nombre de su orgullo de ser moscas entrenadoras banales. Viven y tejen relaciones -el máximo de su compromiso está envuelto en la abyección política- pero están totalmente alejados de los aspectos humanos que deben estar presentes en estas relaciones. Sus fantasmas les persiguen y siempre tienen la sartén por el mango. No rechazan las relaciones humanas, simplemente las vacían desde dentro. El poder no permite la contratación a medias.

Fuera de la calidad, único camino hacia la plenitud, la revolución anarquista se desvanece en un acomodo con el poder. Está llamado a formar parte de la comunidad, a hacer su contribución constructiva, a mejorar las cosas, cuando su objetivo debería ser destruirlas para dar vida a un mundo nuevo. El hecho atrae el proyecto por una comunidad de propósitos inherente. Ambos nacen en el ámbito del hacer y si este último sueña con la utopía no es seguro que un sueño sea suficiente para la anarquía omnívora que le impulsa a ir más allá. La respuesta a estos impulsos no siempre ha sido negativa. La historia se encarga de explicar las razones de esta miserable mezcla y la filosofía las justifica. Aquí no hacemos ni lo uno ni lo otro, vamos de frente, no son temas que nos preocupen, nuestros estómagos no son lo suficientemente fuertes, y el mío en particular. En las condiciones forzadas en las que me encuentro, no estoy de humor para lidiar con tales suministros de la cueva de los horrores. La corriente del oportunismo utilitario nunca me ha gustado. Aunque no pueda penetrar en el bosque, al menos prefiero vivaquear en su linde, preparándome para la acción. Esta pequeña astilla -mi negativa- ha hecho que mucha gente frunza el ceño, viéndome dispuesto a liderar quién sabe qué tipo de empresa, a un lado u otro de la valla. Me bastaba con no dejarme arrastrar por la codificación que todo el mundo, o casi todo el mundo, administra normalizando. Me bastó con resistir a la corriente progresiva de ajuste que siempre hace que todos, después de haber tirado de sus remos en la barca, al final sólo piensen en salvaguardar sus propios intereses. Incluso cuando no era plenamente consciente de ello, mi lugar siempre ha estado en la línea que marca el límite del bosque desconocido.

La utopía es la realización de la cualidad soñada, aquí y ahora. Es en el «aquí» donde surge el problema. No puede identificarse en el hacer, en el movimiento productivo forzado, sino que debe ubicarse en la superación, por lo tanto es un aquí que está

en otra parte y que debemos ir a buscar, ya que lo contrario no es posible. La calidad nunca puede llegar a un acuerdo con la cantidad, el ser no puede aceptar convertirse en un fantasma. Los dos universos, unificados, aniquilarían el mundo, no serían absolutamente nada. Lo que me llevo, de la experiencia cualitativa, no es la cualidad, que me quemó en el momento fuera del tiempo en que experimenté mi realidad diferente absoluta, sino su recuerdo, es decir, un revestimiento particular de palabras, ciertamente no parloteo insertado en manuales de producción forzada, sino palabras, no cualidad. La agitación que causo al hacer es quizás sólo mi utopía, quizás es sólo un reflejo remoto de mi acción, pero es el regalo de mi vida, mi contribución más significativa a la revolución anarquista.

La cuestión germano-eslava. Comunismo de Estado

Los escritos recogidos en este tercer volumen de las Obras Completas se refieren a las luchas en el seno de la Primera Internacional y tratan exhaustivamente el problema del comunismo de Estado y la cuestión germano-eslava. Este es un Bakunin maduro en su trabajo, un hombre en la cumbre de la claridad analítica de su pensamiento y con una perspectiva de acción claramente delineada, consecuente con sus análisis. Todo esto parece fácil, aunque a menudo las polémicas corren el riesgo de apoderarse y oscurecer la agudeza de los juicios. Pero estos son momentos marginales que el lector debe valorar en su intrascendencia, el centro de la reflexión es claro: la búsqueda de las condiciones que hacen posible la revolución antiautoritaria, la indicación de los peligros a los que se enfrenta la revolución autoritaria.

Y aquí, en efecto, se amplía la controversia entre las dos partes. Los marxistas utilizan todos sus recursos, incluso atacando a Bakunin a nivel personal, los seguidores de este último tratan de organizar la Internacional antiautoritaria, deteniéndose, al mismo tiempo, de forma clara pero también amarga, en los puntos esenciales de la polémica. La gran organización se desmorona. Nacido bajo la bandera de la asimilación, ante la encrucijada autoritarismo/antiautoritarismo, toda la cohesión aparente se derrumba, ante los compromisos revolucionarios desaparecen muchas aproximaciones, de la vaguedad de las palabras se desciende a la concreción de los hechos, y en esto, Bakunin pone el mayor compromiso, la mayor puntillosidad. No es un doctrinario que se esfuerza por trasladar sus tesis a la realidad. Es un hombre de acción que, al actuar, ve el problema y lo profundiza teóricamente como condición para el desarrollo de la propia acción. Los escritos de este periodo son casi siempre cartas circulares, algunas tan largas que parecen

panfletos, todas ellas destinadas a clarificar la posición antiautoritaria frente al intento de imponer una visión rígidamente mecánica de la evolución histórica y una interpretación política de la acción revolucionaria.

En definitiva, el gran choque gira claramente en torno a dos puntos de referencia. La interpretación del Estado, de su función, de su utilización, el sentido del devenir histórico y del devenir de los Estados, la relación entre revolución y proceso dialéctico, la función del elemento económico: todas las referencias nodales de la acción política del partido de Marx, encontrando apoyo en la interpretación materialista y dialéctica de la historia. Luego, la dimensión política, la separación poco clara entre la política burguesa y la revolucionaria, la voluntad de penetrar en el interior de la máquina del Estado burgués, todas ellas herramientas indispensables para la realización de los objetivos urgidos por los marxistas y consecuentes con las tesis teóricas básicas.

Lo que dificulta la lectura de estos textos es el hecho de que, para el anarquista ruso, la fusión entre la teoría elaborada por Marx y la estrategia política del Partido Socialdemócrata Alemán (y por tanto -al menos según Bakunin- de la camarilla londinense encabezada por Marx) era un hecho indiscutible. Por eso, cuando Bakunin, por ejemplo, desarrolla su análisis de la situación en Polonia, Rusia y Alemania, se opone, y es consciente de ello, no sólo a un análisis diferente del partido marxista, sino también a las tesis básicas que justificaban y hacían posible ese análisis. Ahora bien, es precisamente este último aspecto el que debemos buscar entre líneas, evitando caer en la trampa de la adhesión declarada a la posición teórica de Marx. Insistimos en que esta declaración oficial, si parece corresponder a una admisión genérica de las grandes dotes de Marx como filósofo y economista, nunca fue más allá de un expediente polémico sobre la teoría marxista tomada en detalle, que fue criticada en profundidad cuando se presentó la oportunidad.

Insistimos porque nos parece oportuno desacreditar la tesis de quienes sugieren un supuesto marxismo subyacente sobre Bakunin. Tal vez habría que reconsiderar muchas lecturas apresuradas.

La rusofobia de Marx es bien conocida. En 1856-1857 entregó a la «Free Press», el periódico del sórdido Urquhart, un trabajo titulado: Revelaciones sobre la historia diplomática del siglo XVIII, que Marx pretendía que fuera la introducción de una obra más amplia sobre la connivencia diplomática entre Inglaterra y Rusia. No debe considerarse un escrito «superficial». Prueba de la gran minuciosidad con la que Marx se puso a trabajar y de las esperanzas que puso en esa investigación son tanto

su correspondencia con Engels (en particular las cartas de febrero-marzo de 1856) como un cuaderno de 60 páginas, fechado en febrero de 1856, que forma parte de los «Cuadernos de estudio de Marx» que hasta 1963 se encontraban en el Instituto de Historia Social de Ámsterdam y que han sido estudiados por Rubel.

En las Revelaciones Marx escribe: «En la terrible y abyecta escuela de la esclavitud mongola se formó y amplió Moscovia. Encontró su fuerza haciéndose virtuoso en el arte del servilismo. Incluso después de su emancipación, Moscovia siguió desempeñando su tradicional papel de esclavo disfrazado de amo. Fue Pedro el Grande quien mezcló por última vez el arte político del esclavo mongol con la orgullosa ambición del maestro mongol al que Gengis Kan legó su palabra de mando: la conquista del mundo».

Tras aceptar ser secretario-corresponsal del Consejo General de la Internacional, del primer grupo de revolucionarios rusos formado en Ginebra en 1870, Marx les instó a apoyar la tesis de la independencia nacional polaca para liberar a Europa del vecindario de Moscú. En 1867 había propuesto, sin éxito, mantener ejércitos en países europeos para hacer frente al peligro cosaco.

Esto fue a nivel de instinto y estrategia política. Pero por debajo, quedaba en Marx un análisis más profundo e importante, un análisis que le llevó a ver a Rusia con hostilidad, el análisis que surge de su interpretación de la acción de las fuerzas dinámicas del desarrollo histórico. Por eso es bueno separar los dos componentes: la aversión visceral, que arranca una polémica no siempre clara en Bakunin, y la estructura lógica de su pensamiento teórico, que no podía dejar de oponerse a Rusia, lo que lleva a Bakunin a las mejores y más sagaces conclusiones sobre el sentido y las perspectivas de la revolución en ese país.

Y Bakunin es consciente del peligro en el que la polémica podría colocarle cuando escribe «Que no se diga que, siendo yo mismo un patriota ruso, me empeño, a mi vez, en llamar la atención de los obreros de Europa occidental sobre los ambiciosos y nefastos proyectos del nuevo imperio, burguesamente civilizador, de Alemania, con el único fin de desviarla de los peligros muy reales, muy graves, con los que la barbarie despótica de los zares amenaza hoy evidentemente la causa de la emancipación humana y de esta civilización naciente de las masas populares, la única ante la que podemos inclinarnos razonablemente, pero que los buenos burgueses de todos los países de Europa, tan asombrados como indignados por este súbito despertar de su plebe alimentadora, hasta ahora resignada y sumisa, quieren llamar la barbarie revolucionaria de la multitud ignorante, loca y audazmente

sublevada. (A los camaradas de la Federación de Secciones Internacionales del Jura, en Obras Completas, op. cit., p. 92). Reclamando para sí la constante actividad revolucionaria que durante treinta años le había llevado a «... ... protestar con toda la fuerza del espíritu y del corazón contra el poder ruso, contra el Imperio de Moscú, desenmascarando todas sus brutalidades y turpitudes tanto internas como externas, representándolas siempre, de acuerdo con la verdad histórica, no como actos accidentales o arbitrarios de uno u otro individuo, zar, ministro y otros grandes o pequeños funcionarios militares, civiles o eclesiásticos del Estado, sino como las consecuencias fatales de todo sistema, como las necesidades naturales inherentes al principio mismo de este monstruoso Imperio. [...]

«Ya entonces, sin detenerme en acusaciones estériles y siempre vanas contra los individuos que más o menos representaban este poder, me propuse demostrar ante todo que los males y los crímenes que manifiestan y deshonran la existencia política del Imperio son inherentes al principio mismo del Estado, y que para emancipar a los pueblos, eslavos o no, que gimen bajo el yugo de los zares, no hay otro medio que la disolución del Imperio. Añadí que, mientras existiera este Imperio, los rusos, aliados forzosos de la política alemana, no serían hermanos, sino enemigos fatales de los eslavos. Mientras permanezca en pie, dije, siempre la veréis al lado de las dos grandes potencias de Alemania: (Austria y Prusia, sus inseparables amigos y cómplices, siempre conspirando y actuando, con ellos, contra la libertad de los pueblos eslavos o no eslavos.

«En consecuencia, aconsejé a los eslavos de Austria que rechazaran, como peligrosos engañadores o traidores, a los propagadores del panslavismo moscovita; pero que rechazaran también a los de un nuevo eslavismo austriaco, que había sido inventado, o al menos reconocido públicamente en ese mismo año, por el historiador checo, el Dr. Palacky, y que tenía por partidarios a los Rieger, los Brauner, los Thun y muchos otros equilibristas políticos, cuya opinión ya he tenido ocasión de exponer antes. Les aconsejé que adoptaran plenamente, sin excepción, el principio de la revolución popular, democrática y social, y que, olvidando todos sus rencores históricos, rechazando de su corazón todos los tontos prejuicios raciales, tendieran una mano fraternal a aquellos revolucionarios de Alemania y Hungría que, rechazando a su vez todo pensamiento de dominación, reconocieran francamente el derecho incuestionable de los eslavos a una existencia autónoma. Finalmente, terminé mi panfleto declarando mi profunda convicción de que la emancipación de los pueblos eslavos -alemanes, húngaros e italianos- sólo podría lograrse y sus federaciones libres fundarse sobre las ruinas de las monarquías rusa, austriaca, prusiana y turca. (Ib., pp. 92-94).

Luego, la mayoría de las veces, la polémica se apoderó de él. Sus ataques contra los judíos, aunque constantemente motivados en el plano de la lucha de clases, aunque dirigidos contra aquellos individuos (judíos) que «reinan como amos absolutos de la banca y que desde hace unos treinta años han conseguido también formar una especie de monopolio en la literatura en Alemania», tienen sin embargo la sustancia de una forma de desahogo igualmente visceral. En cualquier caso, los pasajes en los que Bakunin intenta profundizar en el tema de la fundación autoritaria de los judíos, o en los que habla de su unidad racial para situarla incluso por encima de la desunión de clase, o en los que se extiende en ilustrar las características homogéneas de la raza judía, se contrastan y encuentran suficiente aclaración -fuera de polémicas- en los pasajes en los que el problema está correctamente planteado. De este modo, los judíos contra los que se dirige el ataque son los exponentes de la clase dominante. Así lo especifica: «La raza de los judíos es una raza muy interesante. Es, al mismo tiempo, estrictamente nacional, e internacional por excelencia, pero en el sentido de la explotación. Es esta carrera la que ha creado el comercio internacional y ese poderoso instrumento económico llamado crédito. Aquí, sin duda, hay derechos incuestionables a la gratitud de la humanidad.

«Como todas las demás naciones de la tierra, con todas las cualidades y defectos que la distinguen, es el producto fatal de la historia. Por lo tanto, sería injusto reprocharle estas fechorías; pero como ahora es un poder incuestionable, es bueno y necesario volver a estudiarla para darnos cuenta de lo que puede traernos tanto de daño como de beneficio, y para saber cómo debemos preservarnos de lo uno y beneficiarnos de lo otro.

«Los judíos han sido siempre una raza muy inteligente y muy desgraciada, inhumana, cruel y víctima al mismo tiempo, perseguida y perseguidora. Desde su infancia ha adorado a un Dios asesino, el más bárbaro y al mismo tiempo el más vanidoso de todos los dioses conocidos en la tierra, el feroz y vengativo Jehová, que los había convertido en su pueblo elegido. Su primer legislador, Moisés, le había ordenado masacrar a todos los pueblos para establecer su propio poder. Este fue su debut en la historia.

«¡Muy afortunadamente para otras naciones, el poder del pueblo judío no se correspondía con su crueldad! Siempre conquistados, mucho antes del triunfo final de los romanos, trasplantados a la fuerza por sus conquistadores asirios, babilónicos y persas a los lugares más lejanos de Asia, pasaron siglos de emigración forzada. Y fue en el centro de esta emigración donde se formó y profundizó en el corazón de

los judíos el culto a Jerusalén, símbolo de la unidad nacional. Nada une tanto como la desgracia.

«Esparcidos y dispersos por Asia, esclavizados, despreciados, oprimidos, pero siempre inteligentes, formaron más que nunca una nación: la nación internacional de Asia y una parte de África. Desarraigados de la tierra que Jehová les había dado e incapaces de dedicarse a la agricultura, tuvieron que buscar otra salida a su apasionada e inquieta actividad. Esta salida no podía ser otra que el comercio; y así fue como los judíos se convirtieron en el pueblo comerciante por excelencia. En todos los países, encontraron a sus compatriotas, víctimas como ellos de la opresión extranjera, despreciados, como ellos perseguidos, y como ellos animados por un odio natural y profundo contra las naciones conquistadoras. Esto explica cómo fue necesario formar finalmente entre todas las tribus judías dispersas por África y Asia, entre los judíos de todos los Estados, una vasta asociación comercial, de ayuda y asistencia mutua, y de explotación común de todas las naciones extranjeras; un pueblo de parásitos que vive del sudor y la sangre de sus conquistadores.

«Las conquistas de Alejandro Magno y la destrucción final de Jerusalén por Tito, bajo el reinado de su padre, el emperador Vespasiano, y la deportación de más de un millón de esclavos judíos a Italia, los dispersaron por la fuerza por toda Europa, y terminaron por imprimirles ese carácter de internacionalidad explotadora y estrictamente nacional que aún hoy los distingue. Las crueles persecuciones a las que fueron sometidos a lo largo de la Edad Media, y en todos los países, en nombre de un Dios de justicia y amor, hijo único y digno de su Jehová, terminaron por determinar su tendencia eminentemente hostil hacia las poblaciones cristianas, ya que siempre y más que nunca, respondieron a una opresión estúpida, cruel y desigual con una explotación tenaz.

«Junto con la Iglesia Católica y los Papas, compartieron el honor de haber sido los primeros en percibir la omnipotencia del dinero, y centuplicaron este poder creando el poder del crédito. Las primeras letras de cambio y los primeros billetes fueron emitidos, como sabemos, por los judíos de Italia y, gracias a sus relaciones con los judíos de todos los demás países, estos instrumentos de crédito se extendieron pronto por toda Europa. Con la creación del crédito, los judíos dieron un alma al comercio internacional, que comenzó a desarrollarse ya en el siglo XII y, desde el principio, se convirtieron en los dueños casi exclusivos de esta alma.

«Con el crédito nació, o más bien se desarrolló en una proporción espantosa, la usura, ese azote siempre sangriento primero de los propietarios nobles y después

de las poblaciones agrícolas. En el oeste de Europa, todavía hay muchos países en los que los campesinos, propietarios o no, son literalmente devorados por los judíos; pero es sobre todo en la Europa oriental, en los países eslavos y húngaros de Austria, en el Gran Ducado de Posen, en Prusia, en toda Polonia, Lituania y la Rusia Blanca incluida aquí, en Moldavia y Valaquia, donde la explotación judía ejerce su más despiadado y excesivo saqueo. Así, en todos estos países, la gente detesta a los judíos. Los detesta hasta el punto de que todas las revoluciones populares van acompañadas de una masacre de judíos: una consecuencia natural, pero que no sirve en absoluto para hacer a los judíos partidarios de la revolución popular y social.

«Así pues, hay que decir que los judíos, en todos nuestros países orientales, son esencialmente conservadores. Dado que la civilización, tal y como existe hoy en día en todas partes, significa la hábil explotación del trabajo de las masas populares en beneficio de las minorías privilegiadas, los judíos son partidarios desenfrenados de la civilización. Y como los grandes estados burocráticos y centralizados son a la vez la consecuencia y la condición y también la coronación necesaria de esta formidable explotación, son partidarios a ultranza del estado. Naturalmente, tienen horror al desencadenamiento de las masas populares, y no son en absoluto anarquistas. [...]

«He dicho que los judíos de Europa Oriental son enemigos jurados de toda revolución verdaderamente popular, y creo que lo mismo puede decirse de los judíos de Europa Occidental, sin ninguna injusticia y con muy pocas excepciones. El judío es burgués, es decir, explotador por excelencia. Como acabamos de ver, toda su historia lo ha hecho así: un explotador en cualquier condición y de cualquier forma. En los países bárbaros, donde no existe la burguesía autóctona, y donde sólo existen los dos extremos, el noble propietario por un lado y el campesino trabajador por otro, los judíos se convierten en los intermediarios obligados, explotando, de manera indudablemente diferente, a unos y a otros, y en los países más civilizados, forman una clase aparte que tiende a mezclarse hoy más o menos con la burguesía autóctona, nunca con el pueblo.

«Incluso esta mezcla con la burguesía del país natal es más bien aparente que real. Al fin y al cabo, los judíos de todos los países no son realmente amigos sino de los judíos de todos los países, independientemente de las diferencias que puedan existir en sus posiciones sociales, el grado de su educación, sus opiniones políticas y sus cultos religiosos. Ya no es el culto supersticioso a Jehová lo que constituye al judío hoy en día; un judío bautizado no es menos judío.

«Hay judíos católicos, protestantes, panteístas y ateos, judíos reaccionarios y liberales, e incluso judíos democráticos y socialistas. En primer lugar, son judíos, y este hecho establece entre todos los individuos de esta singular raza, a través de todas las oposiciones religiosas, políticas y sociales que los separan, una mutua e indisoluble unión y solidaridad. Es una poderosa cadena, ampliamente cosmopolita y estrictamente nacional al mismo tiempo, en el sentido de la raza, y que une a los reyes de la Banca, los Rothschild, o las inteligencias científicamente superiores, con los judíos ignorantes y supersticiosos de Lituania, Hungría, Rumanía, África y Asia. No creo que haya un solo judío en el mundo de hoy que no salte de esperanza y orgullo cuando escuche el sagrado nombre de los Rothschild». (Ib., pp. 22-25)

Así, con respecto a la situación interna de Alemania: «Pero después de haber rendido este homenaje teórico a Alemania sin reservas, y después de haber señalado de pasada que todas estas creaciones inmortales del genio alemán han sido producto no de la unidad germánica sino de la anarquía germánica; después de haber añadido que la unidad política matará infaliblemente y ya está empezando a esterilizar las fuentes vivas del espíritu creador en Alemania, preguntaremos a nuestro vez: De todas esas magníficas teorías, ¿cuál ha penetrado en la vida práctica y política, tanto interior como exterior, de Alemania? Y a su vez, los alemanes, si quieren ser concienzudos, tendrán que responder: Nada.

«La humanidad teórica es su sueño; pero sólo la brutalidad constituye su práctica, al menos en lo que se refiere a su vida política nacional tanto interna como externa. Si alguien me dijera que Alemania goza de todas las libertades constitucionales y de un sistema electivo y parlamentario ampliamente desarrollado, le respondería: tanto peor para los que quieren dejarse engañar por todos estos engañosos artilugios escénicos e imaginar que son libres mientras siguen siendo miserables esclavos. No hay que ser muy perspicaz, en realidad, para entender, a través de todo ese ruido artificial que hacen los miserables representantes de las autodenominadas libertades germánicas, la brutal voz del amo que manda y que no admite respuesta. Hoy, en todo este andamiaje parlamentario, sólo quedan tres instituciones serias: las finanzas, la policía, tanto interna como externa, tanto temporal como espiritual, y el ejército. Todo lo demás no son más que mentiras y humo, una mentira muy conveniente, cuya utilidad ya había previsto Napoleón III. No dudo en absoluto que pronto se introducirá en Rusia, y ese país no tendrá entonces nada que envidiar a Alemania en términos políticos.

«El verdadero trasfondo de todas las libertades constitucionales de las que goza ese bendito pueblo alemán es el despotismo insolente y brutal. Es la negación

sistemática y consciente de la libertad y la humanidad. Y lo fatal es que el burgués alemán se siente a gusto en ella, tan satisfecho como un pez en el agua. Se puede ver que la esclavitud es su elemento. Sí, si se juzgara a la nación alemana por su nobleza y su burguesía, se diría que es un pueblo nacido para seguir siendo lacayo toda su vida.

«El proletariado de Alemania me será mostrado. Ante ella me inclino y reconozco de todo corazón que, cuando no es engañada por sus dirigentes, los pequeños judíos socialistas, literatos y corresponsales, de los que ya he hablado más arriba, y en la medida en que su situación excesivamente miserable se lo permite, a pesar de su ignorancia, impulsada únicamente por un gran instinto, hace todo lo posible para que al menos en su vida y en sus acciones, la libertad, la justicia y la fraternidad humana no sean mentira. Mientras toda la Alemania noble, burguesa, literaria, artística y culta celebraba los triunfos asesinos y liberticidas de su emperador, sólo ella tuvo el valor de protestar; y me complace reconocer que, en esa ocasión, sus dirigentes, por los que, como puede verse, sólo siento una muy mediocre simpatía, se comportaron tan noblemente como el emperador. Pagaron sus valientes protestas con su libertad. (Ib., pp. 44-45).

Y es la misma tesis con la que responde correctamente a las acusaciones de panslavismo. «La cuestión eslava se simplifica y se reduce de forma singular y aparentemente muy práctica. Ya no se trata de la emancipación popular, sino simplemente de saber qué raza oprimirá a la otra. O más bien, si, como en el pasado, serán las clases políticas privilegiadas de Alemania las que seguirán oprimiendo y explotando al proletariado eslavo y alemán, o si nuevas clases políticas y privilegiadas de origen eslavo oprimirán y explotarán a su vez al proletariado alemán y eslavo. En el primer caso, los opresores y explotadores hablarán alemán; en el norte, hablarán alguna lengua eslava. Pero la opresión, la explotación, la iniquidad violenta y codiciosa seguirán siendo las mismas. Ya sea en forma eslava o alemana, siempre será el triunfo del mismo pensamiento de dominación, el de la civilización germánica.

«Bueno, francamente, el juego no vale la pena; y si los pueblos eslavos no tienen nada nuevo que aportar, sería mejor para el mundo y para ellos mismos que permanecieran tranquilamente resignados bajo el yugo histórico de los alemanes. Porque es mil veces mejor para el honor de la raza que sigan sufriendo la opresión de las razas extranjeras a que se conviertan, en manos de los opresores y explotadores indígenas, simultáneamente en el instrumento de su propia esclavitud y del sometimiento de los pueblos vecinos. En el primer caso, queda al menos una

esperanza de emancipación para el futuro; mientras que para el segundo, no queda más que la miseria, la vergüenza y el crimen de lesa humanidad, sin esperanza.

«La juventud eslava, mal orientada en este sentido y buscando la realización del destino eslavo en combinaciones políticas completamente contrarias a los intereses e instintos de esos pueblos eslavos a los que tanto ama; además, demasiado pobre y obligada a ganarse el pan en condiciones que la hacen depender de gobiernos y clases cuyos intereses son diametralmente opuestos a los de las masas populares; esta juventud, buena, llena de excelentes disposiciones para el pueblo, pero con la cabeza llena de ideas o más bien de fantasías anticuadas, se convierte, sin saberlo y sin quererlo sin duda, en un instrumento de todas las intrigas políticas de las que sólo se aprovecha la codicia y la ambición desvergonzada de los líderes reconocidos del movimiento eslavo actual. Estos líderes se venden al mejor postor, y a menudo a muchos postores a la vez, y venden con ellos la agitación sincera pero ciega de una juventud que les sigue sin dudar hacia dónde van.

«Se puede imaginar la horrible confusión que todo esto debe producir en el movimiento eslavo, atravesado por una serie de corrientes opuestas, que chocan y, desviadas y neutralizadas unas de otras, reducen necesariamente a la nada todas las empresas parciales que hasta ahora se han realizado para la liberación de estos pueblos. Los primeros en beneficiarse de ello, al menos en apariencia, son Turquía y Austria. Pero el beneficio más evidente, las ventajas más sólidas y seguras van sin duda a la propaganda paneslava del Imperio de toda Rusia. Porque por grande que sea la confusión causada por ese malestar político, intelectual y moral, siempre queda en el corazón y en el pensamiento de los pueblos eslavos, y se puede decir también de casi todos los individuos eslavos, por muy avanzada que sea su corrupción política, un sentimiento permanente, profundo e inalterable: el odio a los opresores extranjeros; el odio a los alemanes, primero, y luego, en mucho menor grado, a los húngaros y a los turcos.

«Pero es, sobre todo, el horror que les inspiran los alemanes: un sentimiento que, en los pueblos eslavos, nunca cesa, y que, incluso en medio de sus divisiones y celos mutuos, los une realmente en un todo homogéneo. Añadid a este sentimiento el de su impotencia, cada vez más demostrada, para liberarse por sus propios esfuerzos aislados, y tendréis el secreto de la influencia magnética, por así decirlo, que la propaganda rusa ejerce sobre la imaginación de estos pueblos». (Ib., pp. 40-41).

(Ib., pp. 40-41) Y continúa: «Lo que los pueblos eslavos pueden y deben odiar es la Alemania oficial y no oficial, la nobleza, la burguesía, los literatos y los entendidos,

es decir, todo lo que constituye la nación política. Pero no tienen ninguna razón ni derecho a odiar al proletariado, ni a los campesinos, ni a los trabajadores de Alemania. Son víctimas por derecho propio, víctimas seculares de la misma opresión oficial, aristocrática y burguesa, y en consecuencia sus aliados naturales, sus amigos forzados». (Ibid).

Para Bakunin, los eslavos son constitutivamente una raza opuesta a las conquistas, dotada de aspiraciones instintivas contra el Estado y a favor de la organización económica y social fuera del Estado. «Esta ausencia de pasiones y de ideas políticas fue sin duda, en el pasado, una de las principales causas de su inferioridad, y de su sometimiento bajo el yugo de las razas conquistadoras: de los alemanes, de los húngaros, de los tártaros y de los turcos que, sobre su esclavitud, fundaron sus estados». (Ib., p. 39). (Ibid., p. 39) Y concluye: «Los pueblos eslavos, pacíficos, agrícolas y socialistas por naturaleza, nunca han fundado estados, y todo nuevo estado que se fundará sobre sus cabezas, aunque lleve mil veces un nombre eslavo, violará sus instintos más íntimos, y para ellos no será más que una nueva prisión». (Ibid).

Así que Bakunin rechaza el panslavismo por la misma razón que lucha contra el pangermanismo. Si Borkheim, portavoz de Marx, aboga por la formación de una voluntad europeo-americana para hacer retroceder a los rusos, encerrándolos y obligándolos a cuidarse solos (retomando el discurso de Marx sobre la necesidad de una fuerza armada europea capaz de enfrentarse a Rusia), Bakunin responde con sensatez que Bismarck es mucho más lógico y práctico que los socialdemócratas alemanes, porque sabe que buscaría en vano esa voluntad unánime que Borkheim y sus amigos creen tener en sus manos, y no le importa en absoluto intentar una locura que tendría como consecuencia inmediata echar todas las fuerzas rusas sobre Alemania. Por el contrario, le entusiasma verlos comprometidos lejos de Europa, en el Extremo Oriente, lo que le deja, en efecto, como único dueño de los destinos de Occidente». (Ib., pp. 82-83).

Así, concluye: «El pangermanismo y el panslavismo son, a mis ojos, dos monstruos igualmente perjudiciales para la libertad, para la paz, para la emancipación de las masas trabajadoras, para la civilización humana de Europa. Siempre opuestos, y siempre chocando en una lucha feroz, como la Iglesia y el Estado, como aquellos son inseparables, y lejos de poder destruirse mutuamente, se provocan, legitiman, suscitan y eternizan la existencia del otro». (Ib., p. 101).

Y más claramente: «Toda la historia de Alemania es propiamente una lucha contra la raza eslava; Prusia, esta piedra angular del poder actual de Alemania, no es más que un cementerio eslavo. Todos los alemanes creen instintivamente que tienen la misión de civilizar, es decir, de pangermanizar a los eslavos. Esta ilusión también podría tener consecuencias muy amargas para ellos. A pesar de todos los horrores que han cometido contra los pueblos eslavos, los alemanes aún no han conseguido destruirlos. Hoy en día esto ya no es posible. El odio que los alemanes fueron capaces de despertar contra ellos mismos en todos los corazones eslavos hace la fuerza y la unidad de los pueblos eslavos, dio origen al panslavismo. Porque el panslavismo no es más que el producto negativo del pangermanismo. El pangermanismo y el panslavismo son igualmente detestables, pero cada uno produce el otro a su vez, son tan enemigos y tan inseparables como lo son la Iglesia y el Estado.» (Alemania y el comunismo de Estado, en Ib., p. 143). Y más adelante, en el mismo texto: «Para destruir el panslavismo y el pangermanismo, sólo hay un medio, sofocar ambos simultáneamente en la humanidad, mediante la abolición de los estados.

«Pero no es sólo la raza eslava, la raza latina está igualmente condenada por la conciencia de los alemanes. Creen firmemente que ha llegado su hora. No tienen hacia ella ese odio feroz que les anima contra los eslavos, un odio que en parte está oculto por el miedo instintivo a que los eslavos puedan ser llamados más tarde a eliminarlos, a sustituirlos, el odio de los viejos contra los jóvenes. No, tienen por los latinos, a los que consideran más civilizados, más educados, más antiguos en humanidad que ellos, una especie de piedad mezclada con respeto. Los pueblos latinos son muy viejos y están completamente agotados, dicen, pero son tan amables, tan agradables. Sin embargo, es bueno que terminen de morir, y nosotros somos indiscutiblemente sus herederos, siempre que esos malditos eslavos, esos cobardes esclavos que no hemos logrado aplastar, no vengan tarde o temprano a disputarnos la herencia.

«Cualquiera que haya estudiado seriamente a los alemanes tendrá que reconocer que he expresado su verdadero punto de vista, el sentimiento más íntimo de sus corazones, un sentimiento que encontrará en todos los alemanes pensantes y politizados. Sería un gran error pensar que esta actitud sólo se encuentra en la burguesía alemana; no, también se encuentra en esa parte del proletariado alemán que actualmente está bajo la influencia, en mi opinión muy desafortunada y perniciosa, de los literatos y políticos del Partido Socialista Democrático. Todos estos honorables ciudadanos, verdaderamente dignos de simpatía y estima en muchos aspectos, todos estos dirigentes del nuevo Partido, representantes del proletariado

en el interior y de la raza ascendente en el exterior, tienen hacia los hombres y mujeres revolucionarios de la raza latina esa clase de piedad respetuosa e indulgente que los hijos bien nacidos tienen hacia sus padres que, al envejecer, están condenados a morir. Tienen toda clase de elogios y consideraciones hacia ellos, siempre y cuando no les impidan desarrollarse y avanzar a su manera, y que, sufriendo ellos mismos las condiciones de esta marcha progresiva de su poder ascendente, se dejen realmente llevar por ellos. Con esta condición, les harán todas las concesiones honoríficas posibles y les dejarán todas las apariencias de iniciativa y acción, siempre que respeten el poder real. Tan humanos y corteses como los alemanes son capaces de ser, tienen una gran consideración por ellos, porque están convencidos de que ellos, los latinos, deben morir pronto. [...]

«Esta no es en absoluto su relación con la raza eslava. Esta raza ha vivido poco en el pasado; ahora está oprimida en todas partes, por lo que es una raza del futuro, y por lo tanto se presenta como un rival, tanto más peligroso cuanto que hoy sólo hay un sentimiento unánime en su seno, un profundo odio a los alemanes, sus eternos opresores. Y aunque los alemanes reconocen de buen grado que se necesita un poco de barbarie germánica para renovar la decrépita civilización de los latinos, los eslavos les parecen demasiado bárbaros, y la prueba es que los eslavos, abandonados a su suerte, a su propio desarrollo, nunca han podido o querido crear una burguesía en su seno, ni establecer un Estado. La naturaleza eslava, profundamente hostil a estos dos elementos esenciales de la civilización, tal como la conciben los alemanes más democráticos y socialistas, representa, pues, la barbarie absoluta, la anarquía. Ya veis desde aquí la consecuencia; de acuerdo con esta teoría, en la marcha progresiva de la historia, la raza latina representa la aristocracia, la raza eslava, la canalla popular, y la raza alemana, la burguesía». (Ib., pp. 143-144).

Incluso en el Discurso Inaugural Marx había encontrado una manera de introducir su sentimiento antirruso, señalando al gobierno de San Petersburgo como el centro de la reacción en Europa. Evidentemente, la investigación que había dado lugar a las Revelaciones seguía intacta en su interés por el pensador alemán. Y Bakunin no deja de señalarlo: «En lugar de buscar el secreto de la violencia y la brutalidad que aún afligen a la sociedad humana en el principio del Estado, que es el de la dominación y la explotación a cualquier precio, en lugar de señalar, lo que estaría perfectamente de acuerdo con la verdad tanto histórica como actual, que lo que Rusia, imperio bárbaro, se atreve a hacer cínicamente, todos los otros grandes estados autodenominados civilizados de Europa lo hacen hipócritamente, Marx encontró más conveniente, y sin duda también más ventajoso para las opiniones particulares del patriotismo alemán, trasladar la culpa de todos los crímenes políticos y sociales

que se están cometiendo en Europa a Rusia». (A los compañeros de la Federación de Secciones Internacionales del Jura, en Ib., p. 75).

Pero, como hemos dicho, tanto Marx como Bakunin eran muy conscientes de que el problema específico de Rusia tenía un significado más profundo, el de dar forma a una estrategia revolucionaria con objetivos precisos, sobre la base de un análisis teórico previo elaborado por Marx y no compartido por Bakunin (aunque a nivel superficial Bakunin hubiera dado la impresión de estar de acuerdo con él). Marx parte de las premisas metodológicas de su sistema, un sistema de carácter unitario que pretende explicar la historia a través de la especificidad de los diversos fenómenos artísticos, científicos, económicos y políticos reunidos en la unidad creada por la violencia capitalista. Con Marx, el capital se convierte en el «espíritu de la época», el mismo espíritu que Hegel había utilizado en sentido metafísico. Si Hegel escribió: «Hay que subrayar que hay un solo espíritu, un solo principio, que se expresa en el estado político, como se manifiesta en la religión, en el arte, en la ética, en la sociabilidad, en el comercio y la industria...». (Sistema e Historia de la Filosofía), incluso Marx podría estar de acuerdo con estas premisas del maestro. Y si la unidad en el desarrollo no permite la dispersión, incluso ciertos monstruos reaccionarios (como Alemania y Bismarck) pueden, en algún momento, desempeñar un papel positivo en la historia. Aquí hay que aclarar que para Marx este discurso no era absolutizante, es decir, no pretendía aplicarse a todas las situaciones en todo momento, distinguiendo muy claramente (a diferencia de Hegel) entre el orden lógico inmanente de las categorías, por un lado, y el orden histórico, por otro. El presente, para Marx, es efectivamente el resultado de la evolución histórica, pero este resultado no siempre aparece indicado como la realización de un plan subyacente, anterior al propio proceso. Este punto es, en nuestra opinión, muy importante, y no se le escapó a Bakunin, extraordinario conocedor de Hegel. Marx escribió: «La llamada evolución histórica se basa sobre todo en el hecho de que la última forma considera a las anteriores como pasos propios y, como rara vez es capaz de criticarse a sí misma, la concibe siempre unilateralmente.... Por lo tanto, sería inviable y erróneo colocar las categorías económicas en el orden en que han sido históricamente determinantes. Más bien, su sucesión está determinada por la relación recíproca que mantienen en la sociedad burguesa moderna, que es exactamente lo contrario de lo que parece ser su relación natural o corresponde al orden del desarrollo histórico.» (Introducción a la Crítica de la Economía Política). Tenemos así que la necesidad dialéctica del método de Marx es una necesidad en la perspectiva distorsionada del capitalismo (por lo que caen aquellas críticas fáciles de un cierto antimarxismo nunca aceptado por Bakunin), pero ya no podría serlo en un orden de cosas diferente.

Y aquí entra en juego el proyecto crítico de Bakunin. Si el Estado es el mal supremo, puede seguir siéndolo incluso más allá del proyecto capitalista en un sentido históricamente determinado y resucitar así (como aparecerá claramente en Estado y anarquía) con una necesidad de tipo diferente a la que dictó sus condiciones dentro del esquema capitalista.

En 1849 Marx escribió en el «Neue Rheinische Zeitung»: «Todas estas pequeñas naciones impotentes y raquíticas deben, al fin y al cabo, gratitud a quienes, según la necesidad histórica, las vinculan a algún gran imperio, permitiéndoles, de este modo, participar en un desarrollo histórico al que, dejadas a su aire, habrían permanecido totalmente ajenas. Está claro que ese resultado no puede conseguirse sin aplastar unos cuantos pulgares blandos. Sin violencia nada puede llegar a buen puerto en la historia». Y más adelante: «Los checos, en cuyo número contamos a los moravos y eslovacos, nunca han tenido historia. Después de Carlomagno, Bohemia quedó unida a Alemania. Por un momento, la nación checa se emancipó para formar el Gran Imperio Moravo. Más tarde, Bohemia y Moravia quedan definitivamente unidas a Alemania y las regiones eslovacas a Hungría. ¿Y esta «nación» históricamente inexistente exige la independencia? Es inadmisible dar la independencia a los checos, porque entonces Alemania Oriental se vería como una barra de pan masticada por las ratas... La conquista por parte de los alemanes de las regiones eslavas entre el Elba y el Warthe fue una necesidad geográfica y estratégica derivada de la división del Imperio carolingio. La causa está clara. El resultado no puede ser cuestionado. Esta conquista fue en interés de la civilización, sin duda.

La necesidad histórica de Marx es un proyecto estratégico dentro de la dimensión clave marcada por las condiciones capitalistas. Aunque el sistema capitalista se reconoce como transitorio, el proyecto estratégico, temporal por definición, no lo sufre y padece la imposición de la necesidad histórica con la misma fuerza contundente que el absoluto hegeliano. El hombre ha creado la totalidad capitalista y se ha encerrado en ella; puede salir de ella precisamente porque es su creación, pero sólo con una condición, que respete las reglas necesarias que se establecen dentro de la totalidad, y estas reglas tienen toda la apariencia de una necesidad histórica absoluta, aunque, en un análisis crítico más profundo, resulten ser completamente accidentales.

En lo que respecta a Bakunin, fue precisamente la clara conciencia de esta doble verdad inherente al proyecto marxista (más allá de las polémicas brutales y los instintos viscerales) lo que le empujó a atacar en el plano de la clarificación concreta

en lugar de entrar en un análisis filosófico-metodológico que es constantemente empujado entre líneas.

Así pues, la crítica del Estado vuelve a situarse en la dimensión del contraste de clases. Bakunin escribe: «Pensamos que el proletariado, cuyo principal enemigo, incluso se puede decir que el único, es la explotación burguesa, ya no es hoy el propio Estado, sea cual sea su forma, y con todo su poder represivo y compresivo, sino la consecuencia y al mismo tiempo la garantía de esta explotación, – pensamos que el proletariado debe buscar todos los elementos de su fuerza exclusivamente en sí mismo, y que debe organizarlos enteramente fuera de la burguesía, contra ella y contra el Estado, que es considerado con razón por él como el último y más poderoso medio de salvación. La abolición del Estado es, pues, el objetivo político de la Internacional, cuya realización es la condición previa o el acompañamiento necesario de la emancipación económica del proletariado». (A los compañeros de la Federación de Secciones Internacionales de Jura, en Ib., pp. 105-106). Y concluyendo su postura contra la estrategia marxista: «El proletariado es la única excepción a la regla alemana, es decir, al servilismo cobarde que caracteriza al resto de la nación, la Alemania propiamente civilizada. Pero téngase en cuenta también que este proletariado nunca ha contribuido, al menos por su propia voluntad, ni por sus simpatías patrióticas, a la fundación del Imperio Prusiano-Germánico, a no ser que se quiera citar a ese sector descarriado de los obreros prusianos que los agentes de Bismarck, autodenominados socialistas lassalleanos, habían conseguido sortear durante algún tiempo. Pero aquellos eran en realidad tan inocentes como los proletarios ignorantes del campo que gritaban bravo al emperador y a Bismarck. Sin duda, se gritaban la muerte a sí mismos. Así que dejemos a estos inocentes y hablemos de los cooperantes conscientes e interesados.

«Los verdaderos fundadores del Imperio son la nobleza y la burguesía, incluyendo, por supuesto, a la inmensa mayoría de los académicos y hombres de letras. Son estas dos clases las que han dado al Imperio su alma, su pensamiento; y, ahora que se han manifestado plenamente y han mostrado por fin a todos lo que han llevado en su seno durante tanto tiempo, podemos juzgarlas por el Imperio que han fundado» (Ib., pp. 45-46).

Mientras tanto, más que la consolidación de los Estados, su desintegración puede verse como un paso más hacia la destrucción del principio mismo del Estado.

«El viejo mundo, que se está disolviendo, es la civilización autoritaria, doctrinaria, política, primero aristocrática, luego burguesa y siempre gestora, gobernante,

opresora, de la Iglesia y del Estado. La nueva organización es la de millones de trabajadores que, no reconociendo ya otra base que el trabajo, la igualdad, la libertad, la justicia y la ciencia, en una palabra, todo lo que constituye realmente la humanidad en esta tierra, y que, no encontrando fuera de sus asociaciones más que podredumbre y escombros, se esfuerzan por construir un orden humano sobre las ruinas de este viejo mundo que pasa. Esta disolución y esta formación igualmente necesaria, como vemos, están unidas. Lo segundo es una consecuencia fatal de lo primero. La transacción entre ellos se llama revolución.

«Por lo tanto, la Asociación Internacional de Trabajadores, que representa, como acción negativa, la disolución, y como acción positiva la nueva organización, es esencial e involuntariamente revolucionaria. Al preparar y organizar los elementos de la nueva sociedad acelera la destrucción del viejo mundo, y al empujarlo al abismo hace cada vez más posible el trabajo positivo de la organización.

«Estas dos tendencias de la Internacional, una negativa y otra positiva, son por tanto inseparables. Ninguno de ellos puede ser descuidado o distorsionado sin que el otro se vea inmediatamente afectado. De esta última depende su poder de destrucción y al mismo tiempo su derecho a destruir, y de la primera depende la posibilidad misma de una organización completa y definitiva». (Ib., pp. 106-107).

¿Por qué el principio de negación de la nacionalidad? Si se afirmara en función de un verdadero internacionalismo estaría bien, pero si se afirma en favor de una fuerza nacional mayor que acaba con las expresiones étnicas menores, en nombre de una necesidad histórica universal, entonces no. «Toda la prensa de la democracia burguesa alemana está hoy infectada de este voraz pangermanismo [...]. ¿Y sabes cómo presenta esta tendencia? Bajo un pretexto muy plausible, el de la negación del principio de las nacionalidades, negación que habría sido perfectamente justa si se hubiera hecho en favor del Internacionalismo, pero que se convierte en inicua desde el momento en que se reclama en beneficio de una nacionalidad». (Alemania y el comunismo de Estado, en Ib., pp. 145-146).

Bakunin se enfrenta críticamente al materialismo determinista que subyace en la hipótesis metodológica y en las consecuencias estratégicas de Marx y los marxistas, y su crítica alcanza el sentido interno de la doctrina de Marx, que no es un determinismo ciego, sino que rechaza la hipótesis mecánica de interpretación del hecho histórico para captar la necesidad sólo dentro de un modo de disposición de la historia, el modo capitalista, del que surgiría la posibilidad de una necesidad diferente en modos históricos distintos. Pero, argumenta Bakunin, si el ideal del

hombre es la libertad, la eliminación de la explotación, sigue siendo identificable incluso más allá de la forma concreta en que esta explotación ha tomado forma accidentalmente en la historia, es decir, el capitalismo. «Reconocemos la necesidad, el carácter inevitable de todos los acontecimientos que se producen, pero no nos inclinamos indiferentemente ante ellos, y sobre todo nos cuidamos de no alabarlos ni admirarlos cuando, por su naturaleza, se muestran en flagrante oposición al fin supremo de la historia, con el ideal esencialmente humano que se encuentra, en formas más o menos manifiestas, en los instintos, en las aspiraciones populares y bajo los símbolos religiosos de todas las épocas, porque es inherente a la raza humana, la más sociable de todas las razas animales de la tierra. Este ideal, hoy más comprendido que nunca, puede resumirse en estas palabras: Es el triunfo de la humanidad, es la conquista y la realización de la plena libertad y el pleno desarrollo material, intelectual y moral de cada individuo, mediante la organización absolutamente espontánea y libre de la solidaridad económica y social, lo más completa posible, entre todos los seres humanos que viven en la tierra.

«Ahora bien, todo lo que en la historia se muestra conforme a este fin, desde el punto de vista humano, -y no podemos tener otro-, es bueno; lo que es contrario a él es malo. También sabemos muy bien que lo que llamamos bueno y lo que llamamos malo son siempre, uno y otro, resultados naturales de causas naturales, y que, en consecuencia, uno es tan inevitable como el otro. Pero así como, en lo que se llama propiamente naturaleza, reconocemos muchas necesidades que no estamos dispuestos a bendecir, por ejemplo, la necesidad de morir enojado cuando uno ha sido mordido por un perro enojado, así, en esta continuación inmediata de la vida natural que se llama historia, nos encontramos con muchas necesidades que encontramos mucho más dignas de maldición que de bendición, y que creemos que debemos estigmatizar con toda la energía de que somos capaces, en interés de nuestra moral, tanto individual como social, aunque reconocemos que, desde el momento en que se realizan, incluso los hechos históricos más detestables llevan en sí mismos ese carácter de inevitabilidad que encontramos tanto en todos los fenómenos de la naturaleza como en los de la historia.» (Escrito contra Marx, en Ib., pp. 237-238).

Y aquí llegamos al otro quid del contraste. La dimensión política, el problema de la utilización del Estado burgués. Está claro que Bakunin sólo podía juzgar por las acciones llevadas a cabo por el grupo de Marx, y la larga actividad de pasillo, que terminó con el destierro de Bakunin y Guillaume y la fractura en el seno de la Internacional, ciertamente no atestigua a favor de las buenas intenciones de Marx. Hoy en día, teniendo a nuestra disposición una gran selección de manuscritos y

cartas, podemos demostrar al menos dos cosas: que la pasión por la dominación en Marx era más bien un hecho intelectual, es decir, que su lucha entre bastidores estaba dirigida sobre todo a imponer la autoridad de su propio credo filosófico y económico, que la idea de Marx del partido proletario no tenía casi nada que ver con los «logros» de la socialdemocracia alemana. Por supuesto, por fuera las cosas parecían muy diferentes. Lassalle y sus asociados fueron apoyados por el grupo de Londres y surgió un partido «marxista». Sin embargo, no faltan las cartas en las que Marx y Engels se cuestionan mutuamente y con angustia sobre la consistencia revolucionaria de Lassalle, Liebknecht y las tendencias alemanas a mezclarse con el poder bismarckiano. Incluso más tarde, el mayor de los Engels escribió en una carta a Sorge: «Además, el Congreso debe tener poca importancia. Por supuesto que no iré; no puedo seguir sumergiéndome en la confusión. Pero ahora la gente quiere volver a jugar en los congresos, así que es preferible que si lo hacen no estén dirigidos por Brousse y Hyndman. Es hora de poner fin a su tráfico». (Carta del 8 de junio de 1889). No cabe duda de que esta posición de Engels, cada vez más comprometida en el plano oficial, y cada vez más patética en el plano íntimo, proviene también de su constatación de los errores que había cometido desde la época de las polémicas en el seno de la Primera Internacional, y de su constatación de que la posición de fuerza (de masas) que el grupo de Londres parecía poseer en un momento dado, era mucho más débil de lo imaginado (véase la deserción de los británicos). Sin embargo, entre las tesis de Engels, digamos de 1885, y la fuente marxista no hay grandes diferencias de fondo. Insistimos en volver a Engels porque lo consideramos más rígido en un sentido autoritario y, con respecto a los textos sagrados marxistas y su interpretación carismática, más realista que el rey. Sin embargo, este determinista dialéctico se atrevió a escribir en 1885: «Una generación separa ese tiempo del nuestro. En aquella época, Alemania era el país de la artesanía y de las industrias artesanales basadas en el trabajo manual; ahora es un gran país industrial en el que la revolución industrial sigue su curso. En aquella época era necesario buscar uno a uno a los trabajadores que entendieran su posición como obreros y su antagonismo histórico-económico con el capital, porque este antagonismo en sí mismo apenas estaba surgiendo. Hoy todo el proletariado alemán debe ser sometido a leyes excepcionales, sólo para frenar un poco el proceso de su evolución hacia la plena conciencia de su situación de clase oprimida. En aquella época, los pocos que habían logrado penetrar en la comprensión de la función histórica del proletariado tenían que reunirse en secreto, reunirse tranquilamente en pequeñas comunidades de 3 a 20 personas.

Hoy el proletariado alemán ya no necesita ninguna organización oficial, ni pública ni secreta; el simple y natural vínculo entre camaradas de la misma clase es suficiente,

sin estatutos, órganos de gobierno, deliberaciones de ningún tipo, sin ninguna otra forma tangible, para sacudir todo el imperio alemán. Bismarck es el árbitro en Europa, en el exterior, más allá de las fronteras; pero en el interior, esa figura atlética del proletariado alemán, que Marx previó ya en 1844, se vuelve cada día más amenazante, el gigante al que el estrecho edificio del imperio, hecho a la medida del filisteo, se le hace ya demasiado estrecho, y cuya poderosa estatura y anchos hombros siguen creciendo a la espera del momento en que, al quedarse solo, reduzca a escombros todo el edificio de la constitución del imperio. Y esto no es suficiente. El movimiento internacional del proletariado europeo y americano está ahora tan fortalecido que no sólo su primera forma estrecha -la Liga Secreta- sino también su segunda forma infinitamente más amplia -la Asociación Internacional de Trabajadores- se ha convertido en un muñón para él, y que el simple sentimiento de solidaridad basado en la comprensión de la identidad de la situación de clase es suficiente para crear y mantener entre los trabajadores de todos los países y lenguas un mismo y gran partido del proletariado. Las teorías defendidas por la Liga desde 1847 hasta 1852, que en su momento podían ser tratadas con un encogimiento de hombros por los filisteos entendidos, como fantasías de extremistas locos, como la doctrina secreta de unos pocos líderes de sectas dispersas, tienen innumerables seguidores en todos los países civilizados del mundo, entre los convictos de las minas de Siberia, como entre los buscadores de oro de California; y el creador de esta doctrina, el hombre más odiado y calumniado de su tiempo, Karl Marx, era, al morir, el consejero siempre buscado y siempre dispuesto del proletariado de los dos mundos». (Para la Historia de la Liga de los Comunistas, Londres 8 de octubre de 1885).

El proyecto político marxista se desarrolla en tres líneas: a) lucha económica y política por las reformas sociales dentro del orden jurídico (sufragio universal, leyes, etc.); b) conquista, legal o violenta, del poder político y aplicación de las medidas adecuadas para derribar las relaciones de producción burguesas; c) dictadura del proletariado para destruir la resistencia de la clase dominante y asegurar la transición a una sociedad liberada. En este proyecto, el papel del partido obrero era el de una estructura burguesa producida por la realidad burguesa que interviene para cumplir determinadas funciones. Y aquí radica el error de Marx, al asignar a los comunistas, como minoría, la posibilidad de utilizar estos instrumentos -partido obrero, Estado, violencia dictatorial- en el sentido de los intereses comunes del proletariado tomado en su conjunto, como se desprende del Manifiesto. Y el objetivo es, en última instancia, atacar al Estado. Destruir este último por etapas, ya que se da por sentado que la destrucción inmediata es imposible, recurriendo a un instrumento de poder como es la acción política de la clase obrera: un mal menor

para destruir un mal mayor. La verdad es que fue precisamente la admisión de la imposibilidad de la destrucción inmediata del Estado lo que justificó la entrada en la dimensión política y no la persistencia del Estado. En resumen, como Sorel ha visto con agudeza, existe una grave incompatibilidad entre el marxismo político y los fundamentos de la autogestión proletaria, es decir, la acción autodirigida del proletariado revolucionario.

La crítica de Bakunin es precisa y detallada. El proletariado europeo no puede permanecer indiferente ante la doble acción nefasta de Rusia y Alemania, del panslavismo y del pangermanismo. «Esta necesidad impone a la Internacional un carácter, una tendencia y un objetivo políticos. Ah! nuestros adversarios dirán, ¿así que ustedes también reconocen finalmente que la Internacional no puede separar la cuestión económica de la política? Eh! sin duda, que lo reconocemos, y, además, nunca lo hemos reconocido mal. Es, erróneamente, y permítanme decirles que es con mucha mala fe, que nos han acusado de hacer una abstracción de la política. Lo que siempre hemos rechazado, y lo que seguiremos rechazando enérgicamente hoy, no es la política en general, sino vuestra política como socialistas burgueses, como patriotas socialistas y como estadistas socialistas, una política cuya consecuencia inevitable será siempre poner al proletariado en el camino de la burguesía. De hecho, hay un abismo entre su política y la nuestra.

La suya es una política positiva, la nuestra es completamente negativa. Queréis a toda costa, inspirados ya sea por designios ambiciosos o interesados, ya sea por vuestras teorías doctrinarias, preservar el Estado, esta primera y última trinchera de todos los explotadores del trabajo popular, esta prisión o reclusión secular. [...] Políticos positivos, radicales socialistas, comunistas doctrinarios y autoritarios o socialistas de Estado, no queréis destruir esta cárcel, sólo queréis reformarla, mejorarla por medios constitucionales y a través de lo que llamáis agitación legal». (A los compañeros de la Federación de Secciones Internacionales del Jura, en Ib., pp. 101-102).

Por el contrario, la destrucción del Estado es la única política lógica de los explotados, por lo que la única política lógica es la negativa. «No entendemos que se pueda hablar de solidaridad internacional cuando se quiere preservar los Estados, -a no ser que se sueñe con el Estado universal, es decir, con la esclavitud universal, como los grandes emperadores y los papas, siendo el Estado, por su propia naturaleza, una ruptura de esta solidaridad y, en consecuencia, una causa permanente de guerra. [...] Pensamos que la política necesariamente revolucionaria del proletariado debe tener como objeto inmediato y único la destrucción de los

Estados. [...] No admitimos, ni siquiera como transición revolucionaria, convenciones nacionales, asambleas constituyentes, gobiernos provisionales o autodenominadas dictaduras revolucionarias, porque estamos convencidos de que la revolución sólo es sincera, honesta y real en el seno de las masas». (Carta a La Liberté en Bruselas, en Ib., pp. 170-171).

También para Bakunin, la motivación económica y práctica es de gran importancia para la toma de conciencia de los trabajadores. La lucha reivindicativa, aunque no sea directamente asumible a nivel revolucionario, es un instrumento insustituible para devolver a las masas la cohesión de clase. Pero la conciencia política se ordena de dos maneras diferentes en el curso del proceso histórico: «No puede haber, por ejemplo, ninguna filosofía seria hoy en día que no tome como punto de partida el ateísmo, no positivo sino negativo (que se ha hecho históricamente necesario, como negación de los absurdos teológicos y metafísicos). Pero, ¿crees que si esta simple palabra, «ateísmo», se hubiera escrito en la bandera de la Internacional, esta asociación podría haber reunido no menos de unos cientos de miles de adherentes? Y esto, como todo el mundo sabe, no es porque el pueblo sea realmente religioso, sino porque cree que lo será hasta que una buena revolución social le dé los medios para realizar todas sus aspiraciones aquí abajo. Es cierto que si la Internacional hubiera hecho del ateísmo un principio obligatorio en su programa, habría excluido de su seno a la flor del proletariado -y con esta palabra no me refiero, como hacen los marxianos, al estrato superior, más civilizado y más rico del mundo obrero, ese estrato de trabajadores cuasi burgueses que quieren utilizar precisamente para constituir su cuarta clase gubernamental, y que es realmente capaz de formar uno, si no se pone en orden en interés de la gran masa del proletariado, porque con su relativa afluencia cuasi burguesa, se ha impregnado, por desgracia, de todos los prejuicios políticos y sociales y de las estrechas aspiraciones y exigencias de la burguesía. Se puede decir que este estrato es el menos socialista, el más individualista de todo el proletariado.

«Por la flor del proletariado entiendo sobre todo esa gran masa, esos millones de incivilizados, desheredados, miserables y analfabetos a los que los señores Engels y Marx pretenden someter al régimen paternal de un gobierno muy fuerte, sin duda para su propia salvación, ya que todos los gobiernos se han constituido, se sabe, sólo en interés de las masas. Por la flor del proletariado entiendo precisamente esa carne de gobierno eterno, esa «gran canalla popular» que, siendo casi virgen de toda civilización burguesa, lleva en su seno, en sus pasiones, en sus instintos, en sus aspiraciones, en todas las necesidades y miserias de su posición colectiva, todos los

gérmenes del socialismo del futuro, y que es la única que hoy tiene poder suficiente para inaugurar y hacer triunfar la revolución social.

«Pues bien, en casi todos los países, esta canalla, como masa, se negaría a entrar en la Internacional si esta palabra «ateísmo» estuviera escrita en su bandera, como palabra oficial. Y eso sería un gran daño, porque si le diera la espalda a la Internacional, se acabaría todo el poder de nuestra gran Asociación.

«Lo mismo se aplica absolutamente a todos los principios políticos. En primer lugar, ya no tiene ni uno solo, -y los señores Marx y Engels tendrán mucho trabajo, no cambiarán este hecho que hoy se ha hecho evidente en todos los países-, ya no hay ningún principio político, quiero decir, que sea capaz de mover a las masas. Después de algunos años de experiencia, fracasarán incluso en Alemania. Lo que las masas quieren en todas partes es su emancipación económica inmediata, porque ahí es donde está realmente toda la cuestión de la libertad, la humanidad, la vida y la muerte. Si todavía hay un ideal que las masas de hoy son capaces de adorar con pasión, es el de la igualdad económica. Y las masas tienen mil veces razón, porque mientras la igualdad económica no sustituya al régimen actual, todo lo demás, todo lo que constituye el valor y la dignidad de la existencia humana, la libertad, la ciencia, el amor, la acción inteligente y la solidaridad fraterna, permanecerá para ellas en el estado de una horrible mentira.

«La pasión instintiva de las masas por la igualdad económica es tan grande que, si hubieran podido esperar recibirla de manos del despotismo, sin duda y sin mucha reflexión, como tantas veces han hecho, se habrían entregado al despotismo. Afortunadamente, la experiencia histórica también ha servido a las masas. Hoy empiezan a comprender en todas partes que ningún despotismo tiene, ni puede tener, ni la voluntad ni el poder de dárselo. El programa de la Internacional es, muy afortunadamente, explícito a este respecto: la emancipación de los trabajadores sólo puede ser obra de los propios trabajadores.

«¿No es acaso sorprendente que el señor Marx haya creído poder injertar en esta afirmación, por tanto tan precisa, tan clara, y que probablemente redactó él mismo, su socialismo científico, es decir, la organización y el gobierno de la nueva sociedad por parte de sabios socialistas, ¡el peor de los gobiernos despóticos!

«Gracias a esta querida y gran canalla popular, que se opondrá sola, impulsada por un instinto tan invencible como justo, a todas las veleidades gubernamentales de la pequeña minoría obrera ya disciplinada y clasificada como debe ser para convertirse

en los defensores de un nuevo despotismo, el sabio socialismo del señor Marx permanecerá siempre en el estado de un sueño marxiano. Esta nueva experiencia, tal vez más triste que todas las pasadas, se la ahorraremos a la sociedad, porque el proletariado en general y en todos los países está hoy animado por una profunda desconfianza hacia lo político y hacia todos los políticos del mundo, sea cual sea su color, teniendo a todos igualmente engañados, oprimidos, explotados, tanto a los republicanos más rojos como a los monárquicos absolutos.

«Desde el punto de vista de las clases [privilegiadas], significa la conquista, la esclavización y la organización del Estado tal como es, con vistas a la explotación de las masas esclavizadas y conquistadas. Desde el punto de vista de las masas, por el contrario, significa la revuelta contra el Estado y, en su última consecuencia, la destrucción del Estado. Dos cosas, como vemos, tan diferentes que son diametralmente opuestas». (Escrito contra Marx, en Ib., pp. 218-219).

El papel del proletariado, como instrumento de autoliberación, surge en la crítica de Bakunin y ciertamente no debió tomar por sorpresa al propio Marx. El respeto a la autoemancipación de los trabajadores debía estar presente en el pensador alemán, por mucho que se viera oscurecido en la práctica por las necesidades dictadas por la construcción de una doctrina marxista oficial. Si las tesis socialdemócratas alemanas no pueden atribuirse enteramente a Marx, de lo que resultaría excesiva la crítica de Bakunin, es ciertamente para culparlo de haberlas alimentado o de no haber intervenido decididamente para corregirlas cuando chocaban claramente con las principales y más conocidas elaboraciones de su doctrina, y en este sentido la crítica de Bakunin nos parece bien calibrada y exacta. Puntualmente, en la historia, alborotadores políticos de diversa índole y calibre han utilizado los conceptos de «movimiento proletario», de «partido proletario» y, sobre todo, de «dictadura del proletariado» para montar comités de salud pública, o conspiraciones de poder, destinados a explotar los estímulos de liberación de la base. Si no se puede culpar a Marx de tal crimen, las teorías de este último deben ser sometidas sistemáticamente a esa crítica iniciada, tan ampliamente, por el propio Bakunin. Más allá de la contingencia de un choque organizativo y político, en el seno de una estructura de masas, las tesis básicas de los dos revolucionarios adquieren hoy una gran importancia, ante la incapacidad comprobada del movimiento real de los trabajadores para frustrar, de forma autónoma, las trampas que los hombres del poder siguen tendiendo.

Catania, 28 de noviembre de 1976

[Introducción a M. Bakunin, Opere completes, vol. III, tr. it., Catania 1976, pp. 7-17].

Notas: La cuestión germano-eslava. Comunismo de Estado

La historia es la historia de la dominación, los dominados no tienen historia salvo cuando, rebelándose, se proponen en el escenario como objeto alternativo, sometidos a nuevas reglas productivas, generalmente similares a las antiguas, con modificaciones más o menos significativas. Se extraen graves consecuencias de cambios que parecen leves ondas en el mar del viejo mundo, que se agita en el fango político. Imperturbable, el hacer continúa sus ajustes de objetivo, cambia de objetivos, modula nuevos instrumentos, remodela los objetos para satisfacer

adecuadamente las desafiantes restauraciones de poder. A un lado, en algún lugar reservado, los escribas anotan cuidadosamente estos movimientos fantasmales y los filósofos fariseos bordan sus finas telas intelectuales. Estos infatigables servidores de cualquier régimen nunca muestran signos de aburrimiento o fatiga, ahogan su vida en una triste tarea y no se dan cuenta. La función de la dominación, su primera función, es burlarse de su propia autorreproducción; nunca se está más cerca del núcleo de por qué se produce la explotación que cuando se toma conciencia de este mecanismo nada obvio. La historia no tiene un devenir, no tiene un pasado, sólo es un presente reflejado en el hacer forzado. El hecho de que cuente historias de fantasmas, que se han agitado tanto para abastecer la caverna de las masacres, no significa que lo haga de forma objetiva, como si aquello de lo que habla estuviera ya muerto y enterrado. Siempre se habla de la masacre en curso, y la reflexión filosófica se guarda la cola. Esto es siempre lo que hay en la historia, una soledad presente, un asesinato perpetrado ahora, incluso cuando el presente parece alejado de la narración, abandonado y dejado de lado. Es la soledad del poder hoy, de hecho y en proceso de cambio, lo que nos cuenta el relato histórico, sus palabras son pesadas y se hunden porque están cargadas de todas las complicidades de las que intentan en vano liberarse. No hay más relaciones significativas en el mundo de la compulsión administrada que las que surgen de ésta, y es de éstas de las que la historia cuenta los avatares, escondiéndose tras la coartada de hechos pasados que no son pasados porque viven hoy y ahora, junto a nosotros, dentro de la oscura soledad del hacer. El juego dialéctico, con el que la filosofía hace colisionar significados opuestos, restablece toda distancia, hace que la vida corresponda a la compulsión y la encierra en la prisión de la vida cotidiana.

Cualquier estímulo fáctico dado al mecanismo administrado tiene como consecuencia una mejora o un empeoramiento, ambos temporales, ya que el proceso productivo está dotado de su propio movimiento interno de reequilibrio. Incluso los choques revolucionarios extremos pueden recuperarse, a menudo a costa de millones de muertes. Pero no eran revoluciones anarquistas. Estos choques particulares, puestos en marcha a partir de la implicación individual, y luego extendidos, producen una destrucción radical del viejo mundo que no se puede recuperar. Volar la fachada de normalidad, que el hacer produce como un objeto entre muchos, es posible y entonces se descubren algunos mecanismos, no todos, y no necesariamente los más importantes. Puede ser un trabajo intermedio y preparatorio, pero debe partir de un avance en la calidad. Los que se comprometen con estos ataques revolucionarios deben experimentar su ataque como una plenitud radical y no como un torpe paliativo destinado a sustituir una parte defectuosa del mecanismo de producción. La característica inconfundible de este ataque es la experiencia diferente que se recuerda, aunque sea parcialmente, pero que es capaz de inducir un comportamiento activo de otro modo impensable.

Viniendo de la experiencia más allá del viejo mundo, uno no puede permanecer prisionero del proceso determinista que, a la luz de la calidad, es ridículamente incomprensible. La incongruencia de esta ilusión se manifiesta en toda su esencia precisamente al ver cómo es materia de fantasmas y sombras. No se actúa y se mira con atención el funcionamiento del hacer esperando encontrar la cuña que detenga todo y vuelva a poner las cosas en su sitio en el bosque. No es una esperanza, ni una ilusión; es un truco metafísico que hace que los fantasmas soporten mejor su vida de sombras proyectadas en la parte infranqueable de la cueva de las masacres. Es como golpear mi cabeza contra la pared de la celda donde estoy encerrado. Es una señal de rendición y de que no hay salida. El mundo es una extrañeza de apariencias disfrazada de continuidad de efectos e intereses. Detrás de esta continuidad está el látigo que sigue silbando sin perder el ritmo. Pensar en la política y en la mota que la cubre como una posible empresa revolucionaria, convenientemente adaptada a transformaciones improbables, es precisamente la principal de estas ilusiones culpables. Nos envolvemos en la prudencia y la cautela, en los sentimientos y las simpatías, precisamente porque no estamos plenamente convencidos de la necesidad de implicarnos. Una vez aclarada esta necesidad, ya estamos en el camino del bosque. El resto es una aventura que hay que vivir y cuyo resultado no se puede predecir. La imaginación más salvaje es una banalidad tediosa frente a la acción real. Aquí es donde está el valor, aquí es donde está la libertad. Cualquier malentendido es imposible ante esta llamada irresistible.

La maquinaria fáctica, incluso en su evidente imperfección, es esencialmente impenetrable. Cualquier intento centrista es inútil. Esto se acepta inmediatamente, se explica adecuadamente y se introduce en el proceso de producción, es decir, se modifica en un objeto, sean cuales sean sus intenciones iniciales. Lo que se hace se calienta con el fuego de estas contribuciones sin sentido y sigue impertérrito su camino. Una avanzada revolucionaria, aunque con todas las credenciales correctas, se somete a la observación con la poderosísima lente de la cantidad; aquí se modifica en una metáfora banal de la vida, en un sueño inofensivo y cursi de un futuro mejor, de un futuro sereno con menos pestañas y una cadena más larga y de mejor color. Haciendo captar lo que subyace en la utopía centrista, es decir, la cautela y la parcialidad progresista, estas hipótesis preventivas se reducen al estatus de imágenes que pasan a formar parte del rollo de las sombras. Lo que estaba destinado a ser perturbado se asienta y todo vuelve a ser como antes, sólo algunas manchas de sangre flotando aquí y allá, señal de que la cueva de las masacres ha tenido su comida diaria.

Estar en contra de la política y seguir siendo prisioneros del hacer es una tontería. Dentro de los matices que posibilita el análisis político, caben muchas cosas y ciertamente se pueden buscar y encontrar distinciones y distancias comprensibles y válidas, pero sin embargo algo no está funcionando como debería. No hay ningún puesto que sea inmune a la contaminación del fango. Se pueden encontrar otros más remotos a este lío que esconde un brutal asesinato pero al final se descubre una connivencia invencible. Practicar el mantenimiento de la distancia -enemigos acérrimos de toda política- y luego vivir dentro de ella, es una curiosa forma de entender la propia autonomía. La forma de hacer las cosas, que lo abarca todo, no deja espacio más que para las múltiples formas posibles de aparición. Y no cabe duda de que no hay aspectos políticos que no sean apariciones en toda regla, sombras y fantasmas. Todos estos movimientos obedecen a la ley de la producción obligatoria e incluso pueden resultar útiles para preparar los conocimientos indispensables de los que partirá la superación, pero en sí mismos son movimientos internos del hacer de los que se puede extraer una perspectiva parcial de utilidad o la más negra desesperación. Durante mucho tiempo he agitado mis fuerzas en este territorio del hacer y he interpretado muchos papeles, incluso el de payaso, para preparar el terreno de la revolución anarquista, pero siempre he tenido presente que en esta agitación no vivía en mí mismo sino en un personaje fantástico, aparente, que junto a otros había ayudado a construir. Es una forma como otra cualquiera de hacer que las sombras se muevan en la pared de la cueva de las masacres. Luego la acción, diferente, irrecusable, ajena a todo lo demás, comprensible sólo para mí y recordada por mí con poca esperanza de comprensión.

Pero, en cualquier caso, incluso para las sombras mencionadas, el recuerdo es siempre una experiencia demoledora.

No digo que consigan despegarse del muro, pero a menudo se percibe en ellos un temblor y un estremecimiento que el destino podría nombrar, es decir, podría revestirlos de hechos nuevos, quizá no bien recuperados por el proceso de producción. Hasta aquí las sombras. Para mí, el recuerdo habla a mi corazón y es lo que espero de él, pero también es lo que me basta.

El hacedor experimenta algo absolutamente diferente en calidad. Es para él una especie de compañero secreto, un protagonista de otras historias, con matices nunca tocados por nadie, ni siquiera imaginados por cantidad. Los acontecimientos de la cualidad aparecen en su plenitud sin ser provocados, no son un corolario de otra cosa, son ellos mismos el ser que es y no puede no ser. Allí están, provistos por mí, constituyendo la presencia de ese compañero secreto y silencioso de las palabras, allí me hablan de otra manera, permitiéndome cogerlos por sorpresa, sin ninguna reflexión. La verdad está ahí, frente a mí, y todo lo que se refiere a los espejos queda anulado en mi mente por su insoportable brillo. Lo mismo ocurre con la belleza y la libertad, la cháchara sobre la desarmonía y la armonía o las muchas sombras que se arremolinan en el patio de la libertad, desaparecen. En la penumbra del hacer, donde se traman los asesinatos, todo esto pasa casi desapercibido. En mi corazón, sin embargo, cava un surco que se hace cada vez más ancho. De esto no puedo o no sé hablar.

El análisis de clase devuelve la extrañeza del hacer a la pertinencia del resistir dentro del mismo mecanismo forzado. Resistir para acumular fuerzas que permitan una respuesta revolucionaria más adecuada. El ruido de fondo del mecanismo se amortigua y aparece un movimiento colectivo que no puede ser estimulado más que por el recuerdo. La conciencia colectiva es un espejismo paralelo al determinismo implícito en el proceso histórico. Las ramificaciones de una conciencia diferente pueden ser múltiples y entrelazarse con manifestaciones psicológicas de asco y asfixia. Todo esto es comprensible, pero queda por descubrir la relación entre las condiciones colectivas de explotación y la trascendencia traducida en el recuerdo. La persona que se adentra en el bosque ya es ajena a esa inmediatez en la que vegetó junto a otros mientras esperaba una señal. El hecho de que este signo se manifieste es una cuestión que no se puede prever ni situar en un momento cronológico preciso. Las elucubraciones metafóricas extremas pueden hacer que las sombras hablen de una manera que parece casi cualitativamente diferente, pero esto es sólo una ilusión debida a la habilidad técnica del filósofo. En el origen de la trascendencia

hay un sentimiento muy agudo de singularidad, traducible y comprensible sólo dentro de los límites del recuerdo. Completamente aislado en su consistencia absolutamente otra.

La experiencia diferente que se recuerda no puede confundirse con un proyecto complaciente de hablar a las masas, que se presupone como un objeto revolucionario privilegiado. Hay un hiato insuperable. Este sujeto es un fantasma objetual y siempre está fragmentado en módulos que no pueden ser identificados objetivamente a priori. Nada puede fundarse en la apariencia de una categoría que sólo sirve para adormecer los corazones débiles que gustan de sentirse fuertes dentro de una formación colectiva. Por otro lado, la palabra recordada desprende sus significados, uno por uno, y no se pueden establecer conexiones que puedan proporcionar indicaciones directas. Esta retroalimentación, llevada a sus consecuencias extremas, es un ejemplo articulado de las formas que puede adoptar la extrañeza. Si se intenta forzar la relación, parece absurda, una monstruosa huida hacia adelante, la penetración en un continente desconocido del que el bosque es sólo un símbolo cerrado e inhóspito que hay que forzar valientemente si se quiere avanzar. Si el intruso emprendedor y valiente da marcha atrás, es absorbido por las filas de una organización que pretende representar, en la esfera de la apariencia, lo que él quiere conseguir en la esfera del ser. El intento, a pesar de su valentía, se vacía de contenido cualitativo y no queda ni el rastro de un recuerdo, sólo queda el arrepentimiento. De vuelta a la esfera del hacer, el empresario es él mismo un objeto, un fantasma y una sombra.

La condición de ser un extraño para uno mismo, sentida por el hacedor, desaparece en cuanto entra en contacto con la calidad. Pero para otros, la superación en términos de hacer permanece, ya que no se puede catalogar fácilmente. Hay en el actuar una falta de respiro que es la única condición de comprensibilidad en el hacer, hay una fuerza extraordinaria que no tiene contrapartida en el ámbito de la coacción, donde todo se administra, hay una no reconocibilidad que lleva a los demás a retroceder como si presintieran el peligro de una inminente implicación. Existe, por tanto, en relación con la actuación, quedando desde el punto de vista del hacer, una doble valoración, de extrañeza y de peligrosidad. Y esto depende de la afinidad que existe entre la inquietud de la conciencia inmediata y el impulso de la participación activa. Soy muy consciente de que no hay ningún nivel de aproximación entre estos dos movimientos, pero no hay que olvidar que la inquietud -la madre de la implicación- nace en el mismo terreno fáctico que la conciencia inmediata. Si estos procesos se captan intuitivamente en sus inmensas posibilidades, uno ya está al borde del bosque, ya no está sentado en su sillón.

Los monstruos políticos que se agitan en el barro son muchos y variados. Algunos son extremadamente repulsivos, otros son fascinantes. Los primeros y los segundos se alimentan de la misma sustancia fangosa y ambos alimentan la caverna de las masacres. Sólo estos últimos, con su encanto exótico y su respetabilidad política, son menos fáciles de entender, nunca se sabe hacia dónde van. A menudo se piensa que los monstruos simpáticos pueden ponerse del lado de algún tipo de compromiso con la calidad. No hay nada más equivocado. El monstruo bien equipado de manera posibilista y recuperadora sólo tiene el interés de llevar sus propios fantasmas como si estuvieran más cerca de ser fantasmas afines que monstruos de aspecto malo y repulsivo. Pero no hay reconciliación ni acortamiento posible entre la apariencia y el ser. Proceder de esta manera sólo conduce a suposiciones sin fundamento. La desolación de la apariencia nunca ha sido tan desoladora.

En lo que respecta a la acción, no hay libro de registro, no hay declaraciones documentales. Todo se quema en la experiencia directa de algo que no tiene la tranquila conformidad cuantitativa del hacer forzado. Cada vez es un tiempo nuevo, no hay experiencia previa en la calidad y todo junto puede constituir una especie de legado testamentario. La consecuencia de esto es que el resultado histórico determinado por la evolución del hacer, pensado como una posible deducción lógica de tantos materialismos dialécticos, nunca se corresponde con las premisas. Hay rupturas, accidentes de los que no es posible despojarse, hay líneas imprevisibles que reducen la supuesta geometría de las correspondencias a un conjunto confuso y superponible que recoge de los propios fragmentos de su apariencia. Hay, en efecto, un manto de tierra que cubre las montañas de cadáveres sobre las que descansa el mecanismo que lleva a cabo su abyecta tarea. Este manto no es la parte dura de un plan preestablecido, sino que se compone simplemente de la acumulación de las escorias en las que la historia y la filosofía son ricas y que no pueden ser eliminadas ni ocultadas permanentemente. El mundo se parece a esta celda donde estoy encerrado, sólo que un poco más grande.

El modo de vida, la vida que el hacer administrado impone, considera el pasado -este modo de vida es eminentemente cronológico- como un escalón por debajo de la plataforma presente en la que se instala. Esto garantiza una progresión sobre la que juran continuamente los gestores del circo de los fantasmas, aportando pruebas y evidencias que no son más que banales movimientos de las sombras en la pared de la cueva de las masacres. La cantidad no tiene otro universo que éste, sólo puede producirse y conocerse bajo estas condiciones indispensables. Mantener la eficacia de todo el proceso es un reto y una provocación. Todos saben lo que hay bajo sus pies, todos son conscientes de su responsabilidad, sólo unos pocos se preocupan y

cuestionan su conciencia inmediata con angustia. ¿Qué hacer? Nada. No hay nada que hacer. ¿Cómo actuar? Esa es la pregunta correcta, pero que no se puede responder. Cada uno debe elegir su propio camino, cavar su propia senda a través del bosque con las uñas y como mejor pueda. El recuerdo nunca es un consejo para usar la acción. No sirve de nada la acción. Es la acción la que me implica y me lleva, aunque sea yo quien deba dar el primer paso implicándome en la travesía. El capullo del hacer puede estar roto y puede no estarlo. También puedo imaginarme toda la vida rompiéndola y quedándome tranquilamente dentro de ella, quizás lamentando mi incapacidad para hacerlo. Este régimen de supervivencia puede resultar una necesidad cada vez más clara, de modo que cualquier hipótesis de emergencia quede rigurosamente descartada. Por eso muchos permanecen en sus celdas, limitándose a mirar el cielo a través de los barrotes de la ventana. Estos muchos a veces se dejan tocar por algún recuerdo de otros, y dan un rodeo, como las mulas sobrecargadas cuando tienen que afrontar una subida arriesgada. Luego vuelven a su camino. Son animales de confianza, las mulas.

Creo que incluso en el abismo más profundo de la condescendencia hacia el hacer, siempre hay una cesura oculta, un corte respecto al modo de vida por el que uno se siente arrastrado. Incluso los que tiran del carro hacia el borde del abismo, donde se hunde la cueva de las masacres, se dan cuenta -aunque sea por un momento- de su responsabilidad. Pero entonces no consigue romper la cadena, no consigue encontrar y hacer suyos los medios cognitivos -en primer lugar cognitivos- para romper los lazos que le atan al odioso carro, y ni siquiera consigue encontrar el valor. Don Abbondio lo dice con palabras claras. Muchas personas se preguntan a menudo cómo pudo empezar todo este horror, de dónde pudo surgir una vida así, que requiere esfuerzo -la imaginación es una sierva tonta- para ser vivida. Y es esta cuestión la que proporciona la base justificativa para seguir aceptando la servidumbre. Nadie ha estado siempre contento consigo mismo y siempre ha aprendido a vivir con su enfermedad. Filosofía de confort para los moribundos. Si todo el mundo ha estado siempre insatisfecho con su vida, significa que todos somos esclavos que aceptamos las cosas como son y seguimos adelante, pasando la carga de nuestra propia infelicidad responsable a las generaciones futuras. La tradición es una inmensa reserva de iniquidades, sólo hay que saber elegir y se encontrarán horrores mucho más malignos que los que tenemos que vivir y sostener con nuestra aceptación descontenta. La historia es la historia de la apariencia tal y como se realiza al hacer, exactamente lo contrario del ser que es y no puede ser. En sus corazones, todos llevan el sueño, la ardiente impresión de la calidad, incluso el más vil de los individuos, incluso el más indigno y la más sangrienta de las masacres. Sólo que esa marca ha sido cubierta, escondida, arrancada de ese corazón y, al final, no

ha habido más noticias de ella. El hacer es un movimiento complejo que también trabaja en esta profunda dirección.

No hay necesidad histórica sino en la accidentalidad del hacer, reducido a un sistema incompleto pero que funciona. Esta comedia de la apariencia, aplicada con método y coherencia, ha llegado a significar la historia en sus múltiples aspectos. La filosofía ha reducido esta accidentalidad de los aspectos a un sistema necesario. Millones de muertes han sido el precio pagado por estos ejercicios literarios. La comedia se ha convertido en tragedia. Las sombras han seguido siendo sombras, han rellenado sin descanso el lago de sangre. Por fuera, la obra parece ser una fórmula sensata y productiva de objetos, es decir, saca a la luz el mundo que utilizamos a diario; en cuanto reflexionamos un poco, este mundo se derrumba sobre sí mismo en su propia sensibilidad, se derrumba y muestra su decadencia, su insuficiencia moral, todos sus aspectos apuntan al juego de la masacre, no se escatima nada para llevarlo a cabo con la mayor eficacia posible. A los hombres serios y sombríos les gusta este juego y juzgan, promueven, reflexionan y se sienten satisfechos de sí mismos en cuanto la caverna recibe su afluencia diaria de sangre. No se dan cuenta de que el mecanismo de hacer es, por su naturaleza, propenso a atascarse, teniendo que explotar siempre de forma diferente para mantener el mismo resultado. Cada atasco produce más crímenes atroces para que todo continúe. Desgraciadamente, no hay otra forma de hacer frente desde dentro a la producción con un menor coste humano. La infelicidad resultante -para todos, incluidos los anestesiados- no debe ser evocada, siempre hay que encontrar nuevos instrumentos para deleitar y engañar, siempre hay que poner en escena nuevos fantasmas, nuevas pantomimas en el muro de las sombras sin nombre. La infelicidad es inherente a este viejo y útil mundo del hacer, pero no debe salir a la luz por lo que es; por el contrario, la apariencia debe tomar un camino diferente, el de la perfectibilidad que el propio mecanismo puede alcanzar.

La extraordinaria condición de hacer es que se presenta como una medida temporal necesaria, como el menor de los males, un sistema provisional para frenar el caos que, de otro modo, golpearía inexorablemente a la puerta. Es la necesidad de la parcialidad la que descubre el expediente interno de seguir existiendo como parcialidad a la espera de una improbable plenitud. Pero esto no es alcanzable para el individuo de hacer en sí, como la lógica de un poco a poco muestra claramente. Por lo tanto, es una necesidad aparente, en la medida en que se adapta perfectamente a la apariencia que rige todo el mecanismo cuantitativo. Podríamos buscar en otra parte la plenitud, la calidad, pero ¿cómo llegar a ella cuando todo el mundo se defiende ferozmente contra cualquier intento de romper el ciclo de

producción? Ciertamente, no es una huida de la voluntad lo que se necesita aquí. La voluntad sólo quiere querer, y su objetivo debe serle proporcionado desde fuera. La decisión de implicarse no es sólo un fruto voluntario, por tanto una elección, sino también el comienzo de algo absolutamente diferente, que no tiene nada que ver con la voluntad. No estoy en el camino del bosque porque haya decidido estarlo, sería demasiado fácil entrar en él y demasiado fácil huir, estoy allí porque mi implicación y mi inquietud me empujan hacia el cruce.

El miedo lleva a encerrarse en uno mismo, a considerar el mundo del hacer como un complejo de prestaciones y protecciones que deben ser remuneradas por su utilidad. Es el sueño de la garantía, de la posesión, de la defensa. Así se vive en la clandestinidad, considerando el exterior como la principal condición de peligro. La codiciada solución es la homologación, la uniformidad que sólo la administración puede garantizar. El espacio exterior, a partir del borde del bosque, pertenece al reino del terror. Mientras se considere que el hacer es el lugar donde uno se esconde, donde puede salvarse a sí mismo y a sus posesiones, nunca se reflexionará lo suficiente sobre el coste de este comportamiento defensivo en términos de masacres. Es una reacción condicionada al terror que inspira el caos de la calidad y lo absolutamente otro, por definición desconocido. Este miedo empuja a la voluntad a exigir mecanismos de cierre cada vez mayores, de modo que el mundo que nos rodea tiene la comodidad y la certeza de una prisión, de la que nos esforzamos por no escapar. El hacer es, pues, la panacea y la causa del miedo que, a su vez, exige la panacea. Un círculo vicioso en el que nos movemos produciendo y siendo producidos, dando orden y características a objetos improbables y produciéndonos a nosotros mismos a su semejanza. Al final, hacer es una prisión, pero también es el instrumento de reconocimiento mutuo que nos identifica, y con el que nos identificamos. Los que están fuera de este círculo de hierro carecen de la impronta que los debe presentar al mundo como reconocidos, y por lo tanto están expuestos a todos los riesgos del aislamiento y la falta de defensa preventiva. El doble vínculo productivo-protector dificulta el conocimiento de los mecanismos que lo sustentan. La preocupación puede no ser suficiente. El camino hacia la calidad es cuesta arriba.

La justificación de la explotación tiene muchas aristas, una de las más difíciles de comprender es el intercambio que se produce esencialmente entre el látigo y la concepción de la supervivencia. El esclavo tiene derechos y éstos están marcados por su utilidad como productor de objetos. La serie de estas justificaciones -y las corresponsabilidades relacionadas- se amplía a una red de correspondencias que no es fácil desmontar sobre la misma base de la lógica del a poco. Cada línea de razonamiento se ve interrumpida por una hipótesis que queda en suspenso. Si no

existiera el hacer, no habría mundo, ¿y qué? Responder a estas objeciones como dominical es una pérdida de tiempo. Sólo una debería ser la respuesta, la destrucción. Pero eso no sería una respuesta, sino que implicaría una pregunta, ¿y entonces qué? Desde la cautela defensiva y la prudencia, esta segunda pregunta tampoco tiene respuesta. La destrucción pone a cero toda la precaución y la prudencia, poniendo el mundo a cero. Es la calidad la que puede responder a esto, conoce la destrucción del sentido cuantitativo que, en la remota lejanía en la que vegeta, envía oscuros mensajes dictados por la incomprensión. Pero la cualidad no es la contraparte oscura de la cantidad, así como el ser no es la contraparte del parecer, es el otro absoluto. En resumen, los dos mundos están claramente separados y no pueden encontrarse en un enfrentamiento inverosímil. Sería un choque mutuamente nientificante. La búsqueda de la calidad es un impulso individual y comienza en la inquietud de la conciencia inmediata, no en su aquiescencia con la cantidad.

Atacar a la autoridad significa destruir el viejo mundo que nos oprime, emprender el viaje hacia la trascendencia, tener la otra experiencia de la calidad. Sin embargo, la desaparición de la cantidad no es un hecho absoluto. El hombre necesita la apariencia cuantitativa de las cosas, pero puede construir un mundo nuevo sobre las ruinas del viejo mundo y la vieja explotación. Este nuevo mundo estaría siempre marcado cuantitativamente -la autogestión generalizada significa la autogestión de la lucha y de la producción- pero con la presencia del recuerdo de diferentes experiencias realizadas en calidad. En un mundo cuantitativo en el que el hacer ya no será coercitivo, la posibilidad de leer el recuerdo será enormemente diferente y el destino podrá hablar más abiertamente de la nueva perspectiva del hacer. La apariencia no se quemará con el ser y se reducirá a cero, sino que tendrá una vida propia y significativa en la que las sombras de la cueva podrán tomar otra consistencia y convertirse en hombres al acercarse al más allá, porque la cueva donde se proyectan en la pared ya no será la cueva de las masacres. La inconsistencia indefinida y persecutoria de la apariencia dejará de reconstituirse en la producción del hacer, que ya no será objetiva, sino que se objetivará. La desaparición de la compulsión hará que el camino hacia la calidad sea accesible, requiriendo menos valor y haciendo que aparezca una experiencia diferente en el nuevo mundo, más cercana a la vida que ya no es administrada. Habrá otras hipótesis que permitirán ir más allá, no ya de la inquietud y la angustia o el siseo del látigo, sino del deseo de plenitud que surge ante el objeto propuesto, esta vez, en su objetividad. La misma aventura de la calidad ya no será necesariamente una pausa productiva, sino uno de los muchos intervalos que la autogestión generalizada hará posible en una producción que ya no es forzada. Esto es

ciertamente un sueño y roza la utopía, por lo que nunca he entrado en detalles, pero la necesidad de tal destrucción del viejo mundo, esto no es utopía, es proyecto insustituible de la revolución anarquista y lo siento en el aire cada vez que, siguiendo el hilo lógico tejido por la historia y la filosofía, me encuentro en la cueva de las masacres. De la misma manera que el mecanismo del hacer coercitivo no conoce tregua, tampoco cesa en mí, sin miedo, la convicción de que la búsqueda de la calidad, con todos los riesgos que conlleva, es la única manera de llegar a destruir lo que nos está destruyendo a todos. En el punto en el que nos encontramos, es la certeza de esta destrucción la que se cierne no sólo en la revolución anarquista sino también en el mismo mecanismo coercitivo, naturalmente desde dos ángulos diferentes y con dos estrategias antitéticas. La coerción querría no destruir el viejo mundo, pero de hecho lo está haciendo por una lógica interna de su forma de explotación sin sentido, la revolución anarquista quiere destruirlo para dar a luz un nuevo mundo. Estas dos certezas son de naturaleza contradictoria, pero no son ajenas entre sí. El coco de la autogestión generalizada no hace vivir bien al bienhechor coercitivo, acelerando su destrucción del mundo para sus propios intereses y su propia supervivencia a medio plazo. Esta aceleración, ahora visible en las continuas modificaciones de la producción, impulsa, a su vez, el espíritu revolucionario y anarquista hacia la destrucción del viejo mundo.

El imposible ataque desde dentro de la fabricación, del que hemos hablado, restablece la función liberadora del partido y del sindicato. Estas estructuras políticas representativas nacen del fango y están destinadas a terminar sus días en el fango. Les gustaría eliminar el hacer de toda compulsión, pero esta tarea resulta imposible; les gustaría permitir la participación de los esclavos en las decisiones productivas, que estarían así llamados -como lo están esencialmente en los regímenes democráticos- a decidir la longitud de su propia cadena. La contingencia de la producción no es reversible, arroja al hacedor a la necesidad de organizar coactivamente la producción porque, de lo contrario, su carácter incompleto haría que el objeto no fuera apto para su uso previsto. El concepto de esclavitud es mucho más amplio de lo que la gente cree, también incluye el verse obligado a aceptar los patrones de consumo de los objetos, no sólo a producirlos. Todo el universo de la objetualidad es apariencia elemental, una cadena de gestos y consentimientos que merece nuestra atención porque constituye el universo del que es necesario escapar si queremos avanzar hacia lo absolutamente otro.

En el juego político, del que el hacer es la contrapartida productiva igualmente aparente, todo es enormemente abstracto, aunque en todas partes haya intereses concretos, objetos concretos y férulas concretas silbando en el aire enrarecido. La

propia caverna de las masacres, donde se amontonan las víctimas de este absurdo pero sangriento sacrificio a los dioses muertos hace tiempo, es un lugar oculto y desnudo, carente de emoción. Las sombras que se agitan en el fondo, el límite inexpugnable de la vida aparente que nos encierra a todos, están desprovistas de sentimientos reales, tienen un sucedáneo que las hace jugar y las mueve, como si tuvieran sentimientos dignos de ese nombre. De algunas esperanzas, apenas insinuadas e inmediatamente acalladas, surgen angustias de una dolorosa densidad que se apartan con unos cuantos golpes más de nervio, mientras los lamentos de las decepciones resuenan sin cesar en las mazmorras que conducen a la caverna, donde fluyen las teorías y las historias. Ni siquiera un aumento de las masacres hasta niveles intolerables produce una ruptura en este autoengaño de estar del lado de la razón, donde la lógica del a poco a poco arroja sus perversos orígenes. Ni siquiera esto da un momento de respiro o acalla los lamentos o mueve los corazones hacia la implicación. En la cueva de las masacres nunca hay silencio. La cháchara reina y dicta la ley. Al fin y al cabo, a los matarifes, más que a nadie, les interesa creerse inocentes.

Vivir en el fango político destruye los corazones más sinceros, los hace insensibles y ciegos a sus responsabilidades, los vuelve impotentes ante la coacción y, a la larga, los convence de que participan en un proyecto, no sólo productivo de objetos, sino también de conocimiento. Cuanto más miserable es uno, más una posesión, por muy miserable que sea, le hace a uno receloso y precavido, queriendo sólo guardar y defender su propia miseria. Es el vicio en el que caen los pobres en cuanto consiguen hacerse con algo más que la mera supervivencia; se arman primero con el látigo y son muy buenos haciéndolo funcionar. Sus propias heridas son modelos para las heridas que infligen a los demás. Al final, es el propio mecanismo el que se impone. Ha conquistado a todos -excepto a unos pocos que se consideran cuerpos extraños a los que hay que mantener a raya por todos los medios- y puede esperar con la respiración contenida la evolución que inevitablemente traerán las nuevas contradicciones, resolviéndolas en el curso de sus propios cambios de diseño y ejecución.

Destruir el viejo mundo no es una consigna maximalista, sino la única concreción posible que hay que poner como base para la realización de la autogestión generalizada. La experiencia de la calidad es anterior a todo esto y también posterior. No coincide ni con la acción forzada ni con la producción y la lucha generalizadas y autogestionadas. Estas dos condiciones antitéticas, que abarcan el viejo mundo y el nuevo mundo, no están en contacto con la calidad sino con el recuerdo. La diferencia entre ellos consiste exclusivamente en el diferente disfrute

que pueden obtener del mismo recuerdo. Al trascender, no se necesita un genio constructivo ni una mente especulativamente lógica; por el contrario, estos elementos, si se ponen en acción, pueden ser un obstáculo, al menos después de que el propio conocimiento se haya vuelto superfluo. No hay necesidad de defensas en la calidad, no hay necesidad de cambios en el diseño o en el trabajo en curso, no hay necesidad de protecciones debido principalmente al simple hecho de que no hay posesiones que defender. Todo se hace en la acción, temporalmente unitaria, es decir, en el presente, sin escansión cronológica y sin orígenes o conclusiones con diferentes matices o intensidad. Desde la travesía hasta el punto de no retorno se vive la misma experiencia puntualmente diferente, no hay grados ni niveles. Incluso antes de la travesía, cuando todavía se está en el camino del bosque, no hay arbustos en los que esconderse. Todo el bosque podría ser un lugar de protección y refugio, pero en cuanto te involucras en él, se abre en un verdadero camino o claro. Estás expuesto precisamente porque has emprendido un viaje diferente que todos los demás querrían hacer pero no tienen el valor de hacerlo. No hay mantos de musgo ni tiernos recovecos de sombra, sólo en la distancia lo absolutamente otro que no se parece a nada que haya sido removido con esmero y cuidado en el limo del hacer.

Dos condiciones financian incesantemente las masacres. La producción del hacer, que da vida coactivamente a los objetos administrados, y el crecimiento acumulativo -y a veces insensato- del conocimiento. El mundo está herido de dos maneras, desde el interior a través del desarrollo del conocimiento, un desarrollo ciego sin ningún propósito humano plausible, un desarrollo en nombre del cual los hombres luchan por dominarse unos a otros, y el control del hacer que garantiza la posesión y la administración de la vida de todos. Quien quiera liberarse de este doble juego es una plaga que hay que aplastar de una u otra manera, que hay que eliminar. Mientras el deseo de calidad siga siendo involuntario, no sólo es inofensivo, sino que aporta elementos de recuperación para el conjunto de la estructura. Me doy cuenta aquí, en la cárcel griega en la que me encuentro, de que el Estado que me tiene preso me tiene miedo, a un hombre de setenta y tres años, enfermo y prácticamente sin fuerzas, salvo las que siguen empujando la pluma que escribe estas líneas. Hay leyes en este país por las que podrían haberme sacado fácilmente, en libertad preventiva y controlada, dada la menor entidad del delito del que se me acusa, complicidad externa en robo, pero tienen miedo. Simplemente esperan que pase el mayor tiempo posible en la cárcel y tratan de inventar otros cargos contra mí mientras tanto. Esto es una consecuencia directa del hecho de que nunca en mi vida he intentado esconderme detrás de ninguna pantalla para salvar el pellejo. Me siento desnudo y perseguido, pero no me rindo. Mi corazón a veces late desbocado y mi mente parece negarse a aceptar el horrible estado en que me encuentro. Pero

no me rindo. Estoy rodeado de mil problemas físicos y un dolor constante en el hombro izquierdo. Pero no me rindo. Todavía no estoy muerto.

La conciencia inmediata es también conciencia de clase y produce, sobre todo en este último caso en el que la conciencia de sí mismo es más aguda, un impulso de levantarse. Pero el sentimiento de solidaridad que debería impulsarlo hacia la experiencia colectiva de la clase se ha extinguido hace mucho tiempo, después de haber sido mantenido en una condición inofensiva con mil trucos durante al menos dos siglos. Este camino revolucionario es una secuencia de ocasiones que se abren y se cierran, sobre todo que se sellan o se desencajan. Pero también es una historia de masacres que no necesitan explicación. El tiempo ha hecho su útil trabajo a favor del mecanismo administrado, lo ha fortalecido y consolidado en el círculo de las responsabilidades comunes. La hora es tardía y es necesario luchar contra las intenciones cada vez más orgullosas de la represión. Ni siquiera es un tormento intolerable, es una especie de canto de sirena, tenue y persuasivo. Romper esta cadena de esclavitud es cada vez más difícil. Alrededor del bosque han colocado trampas de arenas movedizas. Los excluidos están siempre aislados, pero sobreviven gracias a la intensificación de las masacres que se llevan a cabo en todas partes, en las manchas de leopardo. Los pobres boquean, mientras que en otros lugares los muy pobres mueren gracias a la colaboración de los que permanecen encadenados. Es una cadena infame que nadie denuncia y que todo el mundo conoce. ¿Sólo porque estoy encerrado en tres metros cuadrados tengo esta claridad incontrovertible? No sé, tal vez. ¿O es que los demás, los que gozan de una supuesta libertad, también pueden tenerla? De hecho, si estoy encerrado aquí, sigo siendo un hombre sin cadenas, habiéndolas cortado, aunque hacerlo me pueda costar la vida, mientras que muchos de los que salen a pasear por las avenidas del centro de la ciudad no se dan cuenta de que son esclavos atados con cadenas. Cada noche, al volver a casa, cada uno de estos esclavos se encierra bien y tiene cuidado de llevarse la cadena. El mundo exterior parecería, al hacerlo, no interesarle, no formar parte de él, no ser su vida. Todo esto es razonable y cotidiano, del mismo modo que el guardia viene a encerrarme en mi celda por la noche y no se da cuenta de que sigo -al menos hasta ahora- vivo y libre.

Es cierto que no bastan las declaraciones de hostilidad hacia el mundo que nos controla con acciones administrativas. Por el contrario, estas intenciones, que no son reales sino meramente imaginarias, conducen casi siempre a la restricción de espacios cerrados que, si no son como el que yo vivo ahora, nos corresponden. Su intención represiva es normalizar todas las instancias diferentes rebajándolas a la variedad multiforme de la apariencia idéntica. Las sombras son en esencia una

diferente de la otra, pero todas son sombras, no tienen ser, son sólo apariencia. Esto es lo que pretende el mecanismo de coerción, un mundo de realidades aparentemente variadas y agradables, todo ello comprendido por la necesidad de permanecer atado a la cadena de la esclavitud. Una vez declaradas las hostilidades, no hay tiempo que perder, las respuestas represivas se superponen y no es posible hacerles frente permaneciendo a la defensiva. Hay que atacar, ya no hay nada que defender, no hay justificaciones ni insipideces, y hubiera sido mejor sentarse en la cadena si no se quería continuar con las hostilidades declaradas.

Considerar aceptable un uso positivo de la política a la espera de fortalecer la revolución anarquista y avanzar es imposible. La destrucción es indispensable, una condición a priori para poder empezar, de lo contrario uno se encierra en un marco posibilista que corta de raíz cualquier transformación cualitativa, aunque sólo se base en el recuerdo. Lo viejo debe morir para dar vida a lo nuevo, no como un paso obligado sino como una posibilidad que, sin embargo, no debe ser bloqueada desde el principio por el peso político de la herencia del viejo mundo. Mucha gente piensa que una diferenciación previa es suficiente para dar vida al proceso revolucionario, pero no es así, si no aceptas la destrucción serás arrastrado por el mecanismo productivo del hacer que queda intacto y permanecerás siempre, sin salida, en la esfera de la apariencia. No hay separación que no sea, al mismo tiempo, una persistencia de la unión; no se puede cerrar los ojos a la responsabilidad que las propias cadenas hacen inherente a la esclavitud. Aunque uno no se dé cuenta, aunque sufra la explotación, sigue siendo partícipe de la masacre, y esta participación no puede ser interrumpida sino por la destrucción total del viejo mundo. Y, a su vez, esta misma condición preventiva no será posible sino a través de la experiencia directa de lo absolutamente otro, vivida individualmente, a través de todas las trascendencias posibles. Sin este patrimonio de la memoria, uno se verá privado de la tarea organizativa de la autogestión generalizada.

La negación de un mundo es una declaración de extrañeza que lleva a quien la pronuncia a la marginalidad, es decir, a la condición de paria. El mundo reacciona con prontitud, si no se destruye, destruye o, al menos, aísla y hace lo más inofensivo posible. Nada, en el ámbito del hacer, permite tolerar la diversidad cualitativa absoluta, de la que se tiene una noción vaga y oscuramente aterradora. Toda estructura inmersa en su propia objetividad desplaza el problema de la calidad y cuando aparece el recuerdo cierra el flujo de la comunicación, encontrando mil maneras de dificultar la comprensión. La zona fronteriza que rodea el bosque es tierra quemada, no es posible vivir una vida de convenciones y comodidades, se está en guerra y los pasos de uno, iluminados por la luz implacable de la sospecha, son

observados con atención represiva. Son los momentos y condiciones más difíciles, aquellos en los que todavía puede producirse un giro, una llamada al orden. Hay quienes no se deciden y posponen sin cesar su viaje por el bosque, esa implicación que sólo puede concluirse positivamente al atravesarlo. Es una larga escaramuza de evasiones y emboscadas que al final debe encontrar el valor para una solución aventurera o dar paso a una vuelta al orden. La propia experiencia de soledad, que se asocia a la inquietud inicial, se hace en el territorio quemado que rodea al bosque, hace ver mejor y más críticamente el funcionamiento del hacer y la inmensa tragedia de la propia responsabilidad. No hay defensas posibles en estas condiciones porque uno ya no posee ni la conciencia inmediata, en su obtusidad incapaz de captar plenamente su papel de esclavo y verdugo al mismo tiempo, ni la conciencia diferente producida por la experiencia de la calidad.

Es la revuelta que se cuece a fuego lento en su interior y que aún no es capaz de abrirse camino en el bosque. Esta es la estancia descubierta en tierra de nadie. Pero toda revuelta debe tener su propio objetivo o acaba destruyéndose a sí misma al quedarse quieta en la negación de la participación. Alimentar la calidad es una llamada poderosa, pero requiere valor; no se puede dejar de hacer. La acción es un resultado que debe alcanzarse incluso antes de empezar. La superación es la destrucción de la respetabilidad que nos asfixia, es el levantamiento de la mano contra el tabú, empujándolo más allá, hacia la experiencia enrarecida y oportuna de la calidad. Lo que se vive en esta experiencia está paradójicamente fuera del tiempo, es decir, no tiene un espacio determinado e identificable en la esfera de la conciencia diferente. De hecho, la diversidad, en relación con la inmediatez, viene dada precisamente por esta ausencia. Lo inconmensurablemente diferente es un torbellino que se deshace de cualquier recuerdo del pasado, de cualquier residuo de medida, de equilibrio, de modulaciones aproximadas. La verdad, la belleza, la libertad aparecen en la experiencia directa tras la travesía sin cintas y sin oropeles que la cubran, la calidad es el ser que es y no puede ser, por lo tanto no tiene los matices y las tonalidades de la apariencia, es una visión ardiente e intolerable, no permitiendo esas distancias salvaguardadoras que permiten cristalizar la percepción en conocimiento y utilizar este último como base para la percepción futura, todo en una acumulación continua. En la calidad no hay nada que acumular, todo se desmorona en cuanto se intenta reducir a la posesión. Este es el signo en el que se basa el recuerdo. Al fin y al cabo, esta palabra que recuerda no es en ningún caso una vuelta al orden, sino la propuesta de emergencia extrema que hace transferible al mundo del hacer lo que se ha experimentado en el mundo del actuar. A través de la palabra, se perderá mucho, pero quedará un rastro, y es esto lo que hará intolerable el hacer y la esclavitud que lo caracteriza. El hacer ciego y obligatorio

se desprenderá del instrumento herido y mal reducido de que dispone el hombre, el único instrumento que se puede utilizar para destruir el viejo mundo, el conocimiento que es hijo de la palabra.

El Estado se ha expandido y ha engullido a la sociedad. Al hacerlo, se sigue produciendo el mundo en su conjunto, no sólo el objeto político como algo separado del objeto social. Singularmente, es el objeto administrado el que ha sustituido a la distinción anterior, de modo que la destrucción del estado haría posible -mediante el mecanismo de la fabricación forzada que queda en pie- su modificación y vuelta a invitar. Vivimos en una condición absoluta de captura en la que todos estamos obligados a hacer funcionar esta máquina infernal, aunque con consecuencias y resultados diferentes para algunos que podemos considerar todavía incluidos en ciertas tolerancias y beneficios y para otros que están excluidos de ellos. Esta maligna conclusión no admite objeción alguna, sólo se puede plantear una respuesta, la que habla de supervivencia y sentido común. No tenemos el valor de correr para cubrirnos, nos hemos convertido en brutos devotos, así que aceptamos el hacer como una señal del destino. Pero el destino no habla la palabra de cantidad, habla de calidad, así que como el esclavo no tiene experiencia de la rebelión que rompe sus cadenas, sus palabras se van como el polvo en el viento. Se plantean y reconstruyen una y otra vez justificaciones adecuadas para dar fundamento a la matanza subyacente.

La caverna maldita requiere su propio flujo de sangre y no permite interrupciones. El concepto de destrucción debe ampliarse para interrumpir permanentemente -al menos en hipótesis- esta afluencia, hasta abarcar todo el viejo mundo. Hipotéticamente, incluso la autogestión generalizada podría tener sus defectos y forzar así una mayor destrucción, pero esto está definitivamente fuera de contexto. Me doy cuenta, y en los últimos meses que he pasado en dos cárceles griegas he reflexionado largamente sobre este punto, que el concepto de tal destrucción no sólo es maximalista sino que incluso suena apocalíptico. Pues bien, no es mi intención erigirme en agorero; dejo a usted, que puede estar leyendo estas líneas dentro de quién sabe cuántos años [estoy escribiendo en abril de 2010], que decida si estoy más o menos en contacto con la realidad de las cosas o, por el contrario, si los sufrimientos de este periodo han herido mi cerebro, llevándome a la sinrazón. Podría rebajar el tono y proponer hipótesis parciales, destrucciones mitigables, reconstrucciones intermedias, transferencias y traslados de bienes y riquezas, podría pero no lo hago. Mitigar el sufrimiento es el trabajo de un denunciante, mi trabajo -si es que aún lo tengo- es abolirlo.

Los conceptos asociados al ajuste, incluso los extremos relacionados con la redistribución justa y solidaria, están ahora en manos de los denunciantes políticos y apestan a la baba con la que están cubiertos. Todos conocemos estos procesos con cierto detalle, y el trabajo forzado los ha procesado debidamente y los ha hecho suyos, produciéndolos en la medida objetiva que los hace inofensivos como ejercicios verbales, nada más. Este es el destino de toda teoría, revolucionaria o no, que, abandonada a sí misma, se reproduce como objeto y se adapta a las necesidades de la supervivencia. La máquina funciona aunque nadie explique el proceso que la funda y justifica, la producción del objeto en su incompletud real como fantasma, en su apariencia consistente, en su juego de sombras y matices inatacables sobre el fondo de la cueva de las masacres. Todos los intentos de interactuar con la máquina tienen algo de perdedor de antemano, el mecanismo es tonto, y los que intentan hacerle pensar de otra manera son tontos. El mundo se ha vuelto mudo y nosotros vivimos una vida muda, soportada por la mayoría con cierta indiferencia. El procedimiento implacable no puede ser cuestionado. Y, de hecho, la destrucción no argumenta, no trata de llamar la atención sobre detalles de importancia secundaria, claramente no funcionales, de los que deducir el mal funcionamiento del conjunto. La máquina funciona a la perfección, y los primeros en afirmar esta convicción absoluta son los esclavos que sienten el látigo en su piel. Es una obra parcial porque produce objetos incompletos que gritan su incompletud, y sin embargo, por esta misma razón, precisamente porque ha mantenido alejada la cualidad que habría anulado la propia máquina como objeto, es una obra total. Tiene en sí mismo el cierre perfecto de lo que ha colocado su propia plenitud fuera de sí mismo, en un lugar inaccesible, y por lo tanto ha garantizado su propia absolutez, es decir, se ha absuelto a sí mismo. El hacer es un proyecto titánico que ha ido creciendo en el tiempo, encierra en sí mismo el control, la posesión, la garantía, la modificación inherente a la lógica del «poco a poco», e incluso la objeción parcial que desearía ver el menor daño posible, esclavos felices por unos cuantos golpes menos de látigo, y objetos que poseen la divina virtud de ser utilizados para algo útil.

Fin del primer volumen